زدني علماً

رنيه ديكارت

تأمُّلات ميتافِيزيقيَّة في الفلسفة الأولى

تثبت أن الله موجود
وأنَّ نفسَ الانسان تتميز مِن جسمِه

ترجمة
الدكتور كمال الحاج

منشورات عويدات
بيروت . باريس

رينه ديكارت

تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى

تثبت أن الله موجود وأن نفس الانسان تتميز من جسمه

ترجمة

الدكتور كمال الحاج

استاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية

الطبعة الرابعة ١٩٨٨

منشورات عويدات

بيروت - باريس

كلمة لابد منها

الى القارىء الكريم ،

لقد ادخلناك ، بالجزء السابق ، الى فلسفة ديكارت ، ادخالاً عاماً . فعرّفناك هكذا اهم شرفاتها . يبقى ان نضع ، بين يديك ، ما يمثّل على فلسفة ديكارت ، من قلم ديكارت عيناً . فاخترنا اصمد ما كتب ، واعمق ، واعقد ، واشمل ... نعني التأملات الميتافيزيقية .

هذه التأملات هي سيرة ديكارت الماورائية . وهي من افخر المصنفات الفلسفية اطلاقاً . حتماً انها اخطر اجزاء الديكارتية . لنلاحظ الصيغة الشخصية فيها . لقد استخدم كاتبها ضمير المتكلم . انها حكاية ديكارت ذاتاً ... حكاية فكره الخاص في تمعّجاته ولولبياته الصاعدة ، حلزونياً ، الى اسمى سماوات التجريد والتذهين .

نشرها عام ١٦٤١ ، باللغة اللاتينية ، قاصداً ابقاءها في حيّز الفلاسفة ، لا غير . ثم ترجمها الى الفرنسية ، عام ١٦٤٧ ، الدوق دو لوين **de Luynes** ابن وزير لويس الثالث عشر . وقد اشرف على الترجمة ديكارت نفسه . راجعها ، صححها ، زاد عليها . اذن هي ترجمة اصل . ولذا اعتمدناها واثقين .

غايتنا ، كما اشرنا اليه ، ان نمثّل على الديكارتية ، باصل
منها . ثم اردنا عربنة المؤلف ، كي ترسخ افكاره، بين غشاءات
ذهننا . لا شيء كالترجمة يقرّب النائي ، من افكار الاغيار ،
تقريباً هو اكثر من فهم قاموسي لها . الترجمة هي الوسيلة الوحيدة
لخلقها ثانية في بدء من المترجم .

ولقد عملنا الروية ، في النقل ، قدر المستطاع البشري .
قرأنا كثيراً . وراجعنا كثيراً . وروتشنا كثيراً . كل ذلك من
اجل البقاء على التوازن بين اصل معناهم واصل لغتنا . تلك هي
الترجمة المثالية . ولا ريب من انها شائكة . اذ من الصعب ان
يترجم الانسان ترجمة كاملة دون الانحراف شيئاً عن الموضوع
بداءة . الا اننا جاهدنا في سبيل الحصول على الوسط الذي هو
خير الامور ... لا المعنى كله الذي لهم دون تقديس حرفنا ،
ولا الحرف كله الذي لنا دون تقديس معناهم .

هذا ما حدانا على نشر الافعولين : النص المنقول والترجمة
الناقلة . وانه لبعض الشهادة نقدمها تدليلاً الى الامانة التي
اردنا ، وافساح مجال امام اولي الكفاءات من اجل تصحيحنا
وتقويمنا . لقد رغبنا في ان نتكرتز منطلقين من لغتنا الضادية .
وهل ثمة غير هذا الاسلوب يعين على تثبيت الروح الفلسفية في
اذهاننا؟على تسطير فكر عربيشاهق الناطحات تحت سماءلبنان؟

الاهداء

الى عمداء وعلماء الكلية اللاهوتية المقدسة

في باريس

حضرات السادة ،

سبب وجيه جداً يحدوني على ان اقدم لكم هذا الكتاب .
ويقيني انكم ستجدون سبباً آخر ، وجيهاً ، حين تقفون على مرماه ،
كي تشملوه برعايتكم . هذا ولا اقدر ان اجد ما يشفع له ، عندكم ،
احسن من ان اوضح لكم قصدي فيه بشكل موجز .

دائماً ما اعتقدت ان معضلتي الله ، والنفس (١) ، هما من اخطر
المعاضل ، التي ينبغي ان تبرهن بادلة الفلسفة ، خيراً مما
تبرهن بادلة اللاهوت . اذ ، وان كان يكفينا التسليم ، نحن
معشر المؤمنين ، بان ثمة الهاً وبان النفس البشرية لا تموت بموت
الجسم ، فمن غير الممكن ان نجعل الكافرين يسلمون بحقيقة دين ،
ولا حتى بفضيلة اخلاقية ، اذا كنا لا نثبت لهم اولاً هاتين

المعضلتين بالعقل الطبيعي (٢). فلولا الخوف من الله ، ولولا توقع حياة ثانية ، لكثر الذين يؤثرون المنفعة على العدالة ، كما هو شائع في الحياة ان الرذيلة تثاب اكثر مما تثاب الفضيلة .

لا شك في ان الكتب المقدسة قد فرضت علينا الايمان بوجود الله . ولا شك في ان الايمان بتلك الكتب المقدسة قد فُرض علينا ، ايضاً ، لأن الله هو الذي أنزلها . الايمان هبة لنا من الله . اذن لا يعجز الله ، الذي وهبنا ما يساعد على الاعتقاد بالاشياء الاخرى ، ان يهبنا ما يساعد على الاعتقاد بوجوده هو (٣). رغم كل هذا لا نستطيع ان نقدم ذلك للكافرين . فقد يتوهمون انه سيوقعنا في الغلط الذي يسميه المناطقة دوراً (٤) .

ذهبتم ، انتم وجميع رجال الدين ، الى ان العقل الطبيعي قادر على اثبات وجود الله . واضفتم ما يؤخذ ، من الكتب المقدسة ، أن معرفتنا له اوضح من معرفتنا لاكثر الاشياء المخلوقة ، وان هذه المعرفة بلغت من السهولة مبلغاً يجعل غير الواقفين عليها مذنبين ، كما يقول « سفر الحكمة » في الفصل الثالث عشر ، اذ اورد « ليس لهم من مغفرة لأنهم ان كانوا قد بلغوا من العلم ان استطاعوا ادراك كنه الدهر فكيف لم يكونوا اسرع ادراكاً لرب الدهر » . وكما تقول رسالة بولس الى اهل رومية ، في الفصل الاول ، اذ اوردت « لا معذرة لهم » . واوردت في الموضع ذاته « ما يعلم من الالهيات هو واضح فيهم » . وهكذا نكون قد أخبرنا ان كل ما يستطاع معرفته ، عن الله ، يمكن تبيينه بادلة لا توجد الا في انفسنا ، ولا تتوافر الا باذهاننا (٥) . لذا لن اخالف واجب الفيلسوف ، اذا بينت ههنا الاساليب التي تفضي بنا الى ذلك ، وأوضحت الطريق الذي ينبغي ان نسلك ، كي نعرف الله معرفة ، أيسر ، وأتقن ، من معرفتنا لامور الدنيا .

اما النفس فكثيرون هم الذين يدعون ان معرفة طبيعتها امر صعب . بل ان بعضهم يجرؤ على القول انها تموت بموت الجسد ، وان الايمان وحده يرشدنا الى خلاف هذا القول . غير ان مجمع « لتران » الذي انعقد برئاسة البابا ليون العاشر ، في الدورة ٨ ، قد ادانهم ودعا الفلاسفة المسيحيين دعوة صريحة الى دحض مزاعمهم ، والى استعمال اقصى ما تملك عقولهم من البراهين ، كيْ تظهر الحقيقة . وانا بدوري قد تصرفت بموجب هذه الدعوة . ثم زاد في اندفاعي ما اعلم ان الحجة الكبرى ، التي يستند اليها اكثر الكفار ، في رفضهم الاعتقاد بوجود الله ، وبتمييز النفس البشرية من الجسم ، هي قولهم ان احداً لم يتوصل حتى الآن الى اثبات هاتين المعضلتين. انا لست من رأيهم. بالعكس. ارى ان اغلب الحجج ، التي اوردها اكثر ائمة الفكر ، عن هاتين المعضلتين ، هي حقاً براهين اذا فهمت على الوجه الصحيح . ويكاد يكون مستحيلاً ايجاد براهين جديدة . ولكن ليس انفع ، في الفلسفة ، من الانتهاض بجدة ثانية للبحث عن احسن هذه الحجج ، واثبتها ، ثم عرضها في ترتيب واضح متين (٦) ، يكون من شأنه ان يظهرها ، بعد الآن ، لجميع الناس كبراهين صحيحة.

وقد حثني على ذلك العمل كثيرون ممن يعرفون اني وضعت منهجاً (٧) لحل جميع الصعوبات في العلوم. وهو منهج ليس بجديد ، اذ لا شيء اقدم من الحقيقة (٨). وقد عرفوا اني حزت بعض الفوز ، حين اختبرته في مواضع اخرى. لذا رأيت من واجبي ان اختبره ايضاً في مثل هذا الامر الخطير . وقد بذلت قصارى جهدي كي احيط ، ههنا ، بكل ما استطعت ان افيده من منهجي . لا اقصد اني جمعت ، في هذا الكتاب ، كل الحجج المختلفة التي يمكن ان تعيننا في مبحثنا الكبير . اذ لا ضرورة لذلك الا حين لا يوجد بينها دليل يقيني واحد. لكنني عالجت اولاها ، واهمها ، بطريقة تشجعني على ايرادها ، مقتنعاً انها بديهية جداً ، ويقينية جداً . ولقد جاءت من القوة بحيث لا اظن ان الذهن الانساني يجد سبيلاً آخر يقدر به ان يكتشف حججاً احسن . ان اهمية الموضوع ، ومجد الله الذي اليه يرجع كل هذا ، يحدوني على ان اتحدث هنا عن نفسي بحرية ، اكثر مما اعتدته . ولكن، مهما يكن في حججي، من يقين وبداهة ، فانا غير مقتنع ان الناس، جميعاً، قادرون على فهمها. حالنا كحال الهندسة. لقد ترك لنا فيها ارخميدوس ، وابولونيوس ، وبابوس ، وغيرهم ، حججاً كثيرة يسلم بها الناس كلهم ، لانهم يرونها في غاية اليقين والبداهة . فهي لا تشتمل على شيء ، الا ومعرفته سهلة جداً ، اذا نظرنا اليه على حدة . لا تشتمل الا على نتائج ربطت ربطاً محكماً بالمقدمات . غير ان طولها زائد بعض الشيء . وهي تقتضي استفراغ ذهن . لذا قليلة هي فئة الناس التي احاطت بها وفهمتها . كذلك انا . ان الحجج التي استخدمها، هنا، تضاهي بل تفوق ، في اليقين والبداهة، براهين الهندسة . لكنني اخشى ان لا يفهمها الكثيرون كل الفهم، اما لانها طويلة شيئاً ، فيمسك بعضها برقاب بعض ، واما لانها تتطلب اذهاناً ، تحررت من كل الافكار السابقة ، وتخلصت من وطأة الحواس .

والحق انه ليس بين الناس من يستطيع ان ينظر في الميتافيزيقا كما يستطيع ان ينظر في الهندسة . اذ هناك فرق : وهو ان كل شيء يُبسَط في الهندسة يجب ان يقوم على برهان يقيني. الذين لا يتبحرون فيها يخطؤون، غالباً، بتأييدهم البراهين الخاطئة ، ليوهموا الناس انهم يفهمون ، اكثر مما يخطؤون ، بدحضهم البراهين الصحيحة . ليس الامر كذلك في الفلسفة . كل واحد يعتقد ان معاضلها موضع احتمال . من اجل هذا قليلون هم الذين ينشطون خلف الحقيقة ، بل كثيرون هم الذين يريدون ان يشتهروا ، فيما بين الآخرين ، انهم من ذوي الاذهان القوية . لذا لا هم لهم الا المكابرة في تكذيب ابين الحقائق .

ايها السادة ،

مهما تكن قوة الحجج الفلسفية ، التي اقدمها، فانا لا آمل ان تفعل كثيراً في الاذهان ، اذا لم تشملوها برعايتكم . ان جماعتكم تتمتع لدى الناس كلهم بالتقدير العظيم . ولإسم «السوربون» من علو المكانة ما يجعلنا لا نحترم آراء ، بعد المجامع المقدسة ، كما نحترم

آراء جماعتكم ، لا في قضايا الايمان ، فحسب ، بل في قضايا الفلسفة الانسانية ايضاً . وجميعنا يعتقد انكم اوفر الناس رصانةً ، ومعرفةً ، ودرايةً ، ونزاهةً ، في الحكم على الامور . فلا شك عندي ، اذا تعطفتم فشملتم هذا الكتاب بعنايتكم ... واذا تفضلتم اولاً بتصحيحه ، لانني ادرك العجز بل الجهل الذي انا فيه ، فلا ازعم انه خال من الغلط ... واذا اضفتم اليه ما ينقصه ، واتممتم ما لم يتم منه ، وتكرمتم بشروح اوفى ، كما يقتضي الحال ، او لفتم نظري على الاقل الى ما قد يكون فيه من عيب حتى اصلحه ... وبعد ان تبلغ الحجج ، التي اثبت بها وجود الله واختلاف النفس البشرية عن الجسم ، درجة من الوضوح والبداهة الممكن بلوغها ، لكي تعد الحجج براهين محكمة ... وبعد ان تتفضلوا باقرارها ، وتأييدها ، واعلان شهادتكم بصحتها ، ويقينها .. اقول لا شك عندي ، بعد ذلك ، في ان كل ما يقع من ضلال وخطأ ، في هاتين المعضلتين ، سرعان ما يمحى من اذهان الناس .

ان الحقيقة ستجبر كل العلماء واولي الالباب على قبول حكمكم والانضواء تحت لوائكم . اما الكفار ، وهم عادة قوم يغلب كبرهم وصلفهم على علمهم وحصافتهم ، فسيكفون عن المعارضة . او لعلهم يدافعون هم انفسهم عن تلك الحجج ، حين يرون انها قبلت لدى جميع اولي الالباب في عداد البراهين ، مخافة الظهور بانهم لا يفهمونها . وسيتيسر لكل الناس الآخرين ان يتقبلوا هذه الشهادات العديدة ، فلا يجرؤ شخص واحد على الشك في وجود الله وفي التمييز الواقعي الحق بين النفس والجسم. ان الحكم هو لكم الآن فيما نجني من ثمرات هذا الاعتقاد عندما تتوطد اركانه . لكم انتم الذين ترون الفوضى الناشئة عن الشك فيه . لكن يجمل بي ، ههنا ، ان لا اطيل الكلام في التوصية ، بقضية الله والدين ، لدى من كانوا دائماً امتن دعائمها .

ديكارت

تصدير

من المؤلف الى القارىء

كنت قد تطرقت الى معضلتي الله والنفس البشرية فيالرسالة الفرنسية (٩) ، التي نشرتها عام ١٦٣٧ ، عن المنهج لحسن توجيه العقل وطلب الحقيقة في العلوم . ولم ابتغ يومذاك التعمق في بحث هاتين المعضلتين ، وانما مستتها مساً لطيفاً ، لا غير ، كي اهتدي عن طريق اقوال الناس ، حولها ، على اي وجه ينبغي لي ان ابحثهما ، فيما بعد . اذ خيل لي دائماً انهما من الخطورة بمكان يسوغ الرجوع اليهما اكثر من مرة . وقد نهجت في شرحها خطة قليلة السلك ، بعيدة جداً عن الطريق العام ، بحيث لم ار اية فائدة من وضعها باللغة الفرنسية (١٠) ، وفي مقال يستطيع كل الناس ان يقرأوه ، كي لا يظن ضعاف العقول انه مسموح لهم سلك هذه الخطة .

ولما كنت قد رجوت بتلك « الرسالة في المنهج » كل الذين

يجدون ، في مؤلفاتي ، ما يستحق النقد ان يتفضلوا بتنبيهي اليه ، فانني لم اعثر الا على اعتراضين وجيهين ، يتعلقان بما قلته عن هاتين المعضلتين، اريد ان اجيب عنهما، الآن ، بايجاز قبل ان اشرحهما شرحاً اتقن .

الاعتراض الاول . ان القول بكون الذهن الانساني ، حين ينعكف على ذاته ، يتبين ان ذاته ليست شيئاً آخر سوى شيء يفكر ، لا يقتضي ان تكون طبيعته او ماهيته محصورة في التفكير، فقط ، بحيث تستبعد كلمة « فقط » جميع الاشياء الاخرى ، التي يصح ايضاً ان يقال بانها تخص طبيعة النفس .

اجيب ، رداً على هذا الاعتراض ، انني لم اقصد هنا استبعاد تلك الاشياء ، ابتداءً من حقيقة الشيء (الذي لم اكن قد بحثت فيه اذ ذاك) بل ابتداءً من فكري فقط . وهكذا يصبح المعنى ، الذي قصدت ، انني لم اعرف شيئاً يخص ماهيتي الا انني شيء يفكر ، او شيء له في ذاته ملكة التفكير . وسأبين، فيما بعد، كيف ان كوني لا اعرف شيئاً آخر يخص ماهيتي يستلزم، ايضاً، ان لا يوجد في الواقع شيء آخر يخصها .

الاعتراض الثاني . ان احمل فكرة عن شيء اكمل مني لا يستلزم ان تكون هذه الفكرة اكمل مني ، وخصوصاً ان يكون ما تمثله موجوداً .

اجيب ان كلمة « فكرة » المستعملة هنا ذات التباس : اما ان تؤخذ على الوجه المادي ، فتعني عملية من عمليات ادراكي ، وبذلك لا نستطيع القول أنها اكمل مني . واما ان تؤخذ على الوجه الموضوعي ، فتعني الشيء الذي تمثله هذه العملية . ذلك الشيء ، وان لم نفترض وجوده خارج ادراكي ، يستطيع رغم هذا ان يكون اكمل مني ، باعتبار ماهيته . وسأري في سياق البحث ، بكثير من الاطناب ، كيف ان القول بوجود فكرة شيء ، في نفسي ، يستوجب ان يكون ذلك الشيء موجوداً حقاً*.

وقد وجدت ايضاً ، زيادة على هذا ، بحثين آخرين عالجا ذلك الموضوع ، ببعض الاسهاب ، لم يناقشا ادلتي بقدر ما ناقشا نتائجي ، مستندين الى حجج مستخلصة من الآراء المشهورة لدى اهل الالحاد. ولما كانت امثال هذه الحجج لا تؤثر في اذهان الذين سيفهمون ادلتي فهماً صحيحاً ، وكانت احكام الكثيرين هي من الضعف ، والتهافت ، بحيث يسلمون غالباً باول ما يعرض عليهم ، من الآراء عن مطلق شيء ، مهما تكن باطلة ومنافية للعقل، اكثر مما يسلمون بما يدحض آراءهم دحضاً متيناً صحيحاً، يقفون عليه فيما بعد ، فانني لا اريد هنا ان اجيب عن تلك الحجج كي لا اضطر الى ايرادها اولاً .

اقول فقط ، وبصورة عامة ، ان كل حجج الملحدين ، في محاربتهم لمبدأ وجود الله ، يعتمد دائماً على امرين : اما انهم يفترضون في الله مشاعر انسانية ، واما انهم ينسبون الى اذهاننا

* راجع التأمل الثالث .

من القوة ، والحكمة ، ما يملؤنا غروراً ، فندعي اننا قادرون على ادراك افعال الله ، وعلى تحديد ما يستطيعه ويترتب عليه . لذا لن نجـــد صعوبة في نقض ادعاءاتهم ، شرط ان نتذكر واجب اعتبار اذهاننا اشياء متناهية محدودة ، وواجب اعتبار الله كائناً لا متناهياً لا معلوماً .

الآن ، وقد تبينت آراء الناس ، بما فيه الكفاية ، فساعود الى معالجة الله والنفس البشرية ، واضعاً في الوقت نفسه اسس الفلسفة الاولى ، دون انتظار ثنـــاء من العامة على عمـــلي ، ودون امل ان يقرأ الكثيرون كتابي . بالعكس . انا لا انصح بقراءته الا الذين يريدون ان يتأملوا معي تأملاً جدياً ، وهم قادرون على ان يحرروا ذهنهم من مخالطة الحواس ، وان يجردوه تجريداً خالصاً من كل الاحكام السابقة . يقيناً مني ان هؤلاء نفر قليل جداً. اما الذين لا يبالون كثيراً بترتيب ادلتي ، وارتباط بعضها ببعض ، بل يلهون بنقد كل جزء منها ، كما يفعل الكثيرون ، اقول ان هؤلاء لن يغنموا فائدة كبيرة من قراءة هذه الرسالة . وعلى الرغم من انهم قد يجدون مجالاً للمماحكة ، في مواضيع عديدة ، فانهم عاجزون مهما اجهدوا ذواتهـــم عن ان يظفروا باعتراض محرج ، او جدير بالرد عليه .

وبما انني لا اعلل غيري بما يرضيهم ، من اول وهـلة ، ولا ادعي الاعتقاد بقدرتي على التنبؤ بما قد يواجهه كل واحـد ، من صعوبات ، فسأعرض اولاً في هذه التأملات الافكار ذاتها ، التي اقتنعت بها انني ادركت الحقيقة ، ادراكاً اكيداً بديهياً ، حتى ارى اذا كان بمقدوري ان اقنع غيري ، ايضاً ، بالادلة ذاتها التي اقنعتني. ومن ثم ارد على الاعتراضات التي يوجهها الي اشخاص(١١) من ذوي الفطنة ، والعقيدة ، كنت قد ارسلت اليهم تأملاتي ، للنظر فيها قبل ان ادفعها الى المطبعة. فقد بلغت هذه الاعتراضات من الكثرة والتنوع حداً يجعلني اجرؤ فأقول بانه يصعب على غيرهم ابداء اعتراضات معتبرة لم تُتناوَل من قبل .

من اجل هذا اتوسل الى من يرغبون في قراءة هذه التأملات الا يحكموا عليها قبل ان يكونوا قد قرأوا الاعتراضات كلهـــا مع ردودي عليها .

ملخص التأملات الست التالية

لقد عرضت ، في التأمل الاول ، المبررات التي تجعلنا نشك في كل الامور ، عامةً ، سيما في الاشياء المادية ، على الاقل مـا دامت علومنا لا تستند ، حتى الآن ، الا الى ما في حوزتنا من قواعدها . فائدة هذا الشك العام عظيمة جداً ، وان كانت لا تظهر لنا ، فوراً ، بادىء بدء . فهي تمنعنـا عن اطلاق الاحكام السابقة ، وتمهد للفكر سبيلاً نحو التحرر من الحواس ، وتقوي ايماننا بالامور ، التي تكون قد بانت لنا انها صحيحة (١٢) .

في التأمل الثاني ، يفترض الفكر ـ وقد تحرر تحرراً كاملاً ـ انه من غير الممكن الا يكون موجوداً ، بحد ذاته ، هو الذي يعتبر كل الامور باطلة ، يوم يخامره اقل شك في وجودهـا . بهذه الطريقة ، ذات النفع الكبير ، يتيسر للفكر ان يميز بين الامور التي تخصه ، اي التي تخص الطبيعة الذهنيـة ، والامور التي تخص الجسم .

لكن ، قد يتوقع مني بعض القراء ان اعطي ، ههنا ، دلائل تثبت ان النفس خالدة . لذا كان من واجبي تنبيههم الى انني لم

اكتب ، في هذه الرسالة كلها ، شيئاً ليس لدي عنه براهين قاطعة . من اجل ذلك رأيتني مضطراً الى ان اتبع النهج ، الذي يقتاس به الهندسيون ، وهو يقوم على ان نقدم ، بداءةً ، كل ما تتوقف عليه القضية المبتغاة ، قبل ان نسارع الى طلب النتيجة فوراً .

فأول ما يجب فعله ، واهم ، كي نتحقق من خلود النفس ، هو ان نكوّن عنها فكرة واضحة ، جلية ، تتميز كل التمييز من الافكار ، التي يمكن ان نكوّنها عن الجسم . وهو ما صنعته في هذا المجال . ثانياً يجب ان نعرف ، عدا ذلك ، ان جميع الاشياء التي نتذهنها ، بوضوح وتميز ، هي صحيحة على نحو ما نتذهنها . مما لم استطع اثباته قبل التأمل الرابع . ثالثاً يجب ايضاً ان نكوّن فكرة صحيحة عن الطبيعة الجسمية ، اتيت على ذكر بعضها في التأمل الثاني ، وعلى ذكر بعضها الآخر في التأملين الخامس والسادس . اخيراً يجب القول ان الاشياء ، التي نتذهن بوضوح وتمييز انها جواهر متباينة ، مثلما نتذهن الروح والجسم ، هي حقاً جواهر متباينة ، متمايزة بعضها من بعض ، في واقع الامر . وهو ما انتهيت اليه في التأمل السادس . ومما يؤيده ايضاً ، في هذا التأمل عينه ، اننا لا نتذهن الجسم الا كقابل للتجزئة ، في حين اننا نتذهن الروح او النفس الانسانية كغير قابلة للتجزئة . ذلك اننا عاجزون عن شطر النفس ، الى جزأين ، كما نشطر اصغر الاجسام . وبهذا يتبين لنا ان طبيعتيهما ليستا مختلفتين ، فحسب ، وانما هما متعاكستان بوجه ما . لم ازد شيئاً على تلك الناحية التي عالجتها ، في هذه الرسالة ، اذ يكفي ما قلناه كي نظهر ، ببعض وضوح ، ان فساد الجسم لا يقتضي جبراً موت النفس . وهكذا يطمئن الناس الى انه يوجد حياة ثانية بعد الموت. اضف اليه ان المقدمات ، التي نستنتج منها خلود النفس، ترتكز على شروح الفيزياء كلها . هذه الشروح تعرفنا اولاً ان طبيعة الجواهر بصورة عامة ، اي ان جميع الاشياء التي لم تكن لو لم يخلقها الله ، لا تقبل الفساد بطبيعتها ، ولا تتعطل عن ان تكون ، الا اذا اعادها الله ذاته الى العدم بالغاء مساندته لها . ثم تعرفنا ، عامة ،ان الجسم هو جوهر، ولذا لا يفنى ايضاً. اما الجسم الانساني ، من حيث انه يختلف عن الاجسام الباقية ، فهو يتركب خاصة من اعضاء واعراض اخرى مشابهة ، تفترق عن النفس الانسانية التي هي جوهر محض ، لا مجموعة اعراض على غرار الجسم . فلو تغيرت كل حالاتها العارضة ، كأن تتصور اشياء ، او تريد اشياء ، او تحس باشياء .. الخ. فانها لن تصير ابداً الا ما هي ، على حين ان الجسم الانساني يصير غير ما هو ، متى تغير شكل جزء واحد من بعض اجزائه . ينتج عن ذلك ان الجسم الانساني يفنى بسهولة ، ولكن الروح او النفس (انا لا افرق بينهما) خالدة طبعاً لدى الانسان .

في التأمل الثالث ، شرحت كفاية — على ما احسب — اهم دليل عندي عن وجود الله . ولا ريب ان هذا الدليل قد استبهم كثيراً ، ههنا ، لانني لم استعن فيه بصور مأخوذة من الاشياء الجسمية ، كي أُبعِد ما استطعت اذهان القراء عن شغل

الحواس ، والتعاطي معها . هذه الابهامات آمل ان تزول كلهـا في ردودي على الاعتراضات التي وجهت لي . اذكر واحداً من هذه الابهامات . كيف ان فكرة كائن كامل اعلى ، نجدها فينا ، تشمل على مثل هذا القدر من الحقيقة الواقعية ، اي كيف تملك بالذهن ذلك القدر الكبير من الوجود والكمال ، بحيث يقتضي ان تكون صادرة عن سبب اعلى مطلق الكمال . لقد اوضحت هذا ، في ردودي، اذ شبهت تلك الفكرة بآلة اتقن اصطناعها، ترد صورتها على ذهن عامل ما . اصطناع فكرة الآلة ، بشكل واقعي ، لا يحصل الا بعلة من العلل ... اما بعلم العامل ذاته ، او بالعلم الذي لعامل غيره ، تلقى هو عنه تلك الفكرة . كذلك فكرة الله فينا ، فمن المستحيل ان لا يكون الله علتها .

في التأمل الرابع، اقمت الدليل انجميع الامور التي نتذهنها، بوضوح تام وتمييز تام ، كلها صحيحة . وقد حللت فيه ، ايضاً ، طبيعة الضلال او الخطأ . وهي مسألة تترتب علينا معرفتها ، كي نتأكد من الحقائق الفائتة ، ونفهم الحقائق الآتية فهمـاً اصلح . لكن يجب القول انني لم اعالج ههنا موضوع الخطيئة ، اي الضلال الذي نرتكبه في البحث عـن الخير والشر . لقد عـالجت الضلال ، الذي نرتكبه في الحكم ، او في التمييز بين الصواب والخطأ . وهكذا لم اتناول ، هنا ، الامور التي هي من خصائص الايمان ، او المسلك في الحيـاة ، بل تناولت ما يتعلق بالذهنيات ، والذي يمكن ادراكه بالنور الطبيعي وحده .

في التأمل الخامس ، الذي يشرح الطبيعة الجسميـة ، على العموم ، عود الى اثبات وجود الله بدليل جديد ، ربما وقع فيه ايضاً شيء من الغموض ، نجد له ايضاحـاً في ردودي على الاعتراضات الموجهة لي . وقد اظهرت ، بالاضافة الى ما تقدم ، على وجه ما ، كيف يصح القول ان تأكيد البراهين الهندسية ، عينها ، يرتبط بالمعرفة التي لدينا عن الله .

اخيراً ميزت ، في التأمل السادس ، بين فعل الادراك وفعل المخيلة . فيه ابنت خصائص هذا الفارق . اذ اوضحت ان نفس الانسان تتميز حقاً من الجسم ، وان كانت تلتصق به التصاقاً ، وتتحد اتحاداً ، لتؤلف معه شيئاً واحداً . ضلالات الحواس كلها معروضة ، في هذا التأمل ، مع تبين الوسائل لاجتنابهـا . ثم قدمت جميع الادلة، التي تحدونا على ان نستخلص وجود الاشياء المادية . وذلك ليس لانني اراها نافعة ابرهن بها عما تبرهن ، اي عن ان ثمة عالماً موجوداً، او عن ان للناس اجساماً ، وما شابه، من تلك الامور التي لم يتمكن ان يشك فيها كل من اوتي ذوقـاً سليماً . وانما قدمتها لاننا ندرك ، اذ نمعن النظر فيهـا ، انها لم تبلغ من التأكد والبداهة مرتبة الادلة ، التي تفضي بنا الى معرفة الله والنفس. هذه الادلة الاخيرة هي اكثر ما يقدر ذهن الانسان على ان يعرفه من جهة التأكد والبداهة . ذلك كل ما رغبت ان ابرهن عنه في تلك التأملات الستة . من اجل هـذا اغفلت ، في الملخص ههنا، مسائل اخرى عديدة تطرقت اليها، عبر الحديث، في الرسالة التي بين ايدينا .

التأمل الأول

في الأشياء التي يمكن أن توضع موضع الشك

١ – ينبغي لنا ، كي نقيم العلوم على قواعد ثابتـــة ، ان نرفض كل آرائنا القديمة ، مرة في حياتنا .

تبين لي، منذ حين ، انني تلقيت – اذ كنت ناعم الاظفار – طائفة من الآراء الخاطئة، ظننتها صحيحة (١٣). ثم وضح لي ان ما نبنيه بعد ذلك على مبادىء، تلك حالها من الاضطراب، لا يمكن ان يكون الا امراً يُشَكُّ فيه ، كثيراً ، ويُرتاب منه . لهذا قررت ان احرر نفسي ، جدياً ، مرة في حياتي ، من جميـــع الآراء التي آمنت بها قبلاً، وان ابتدىء الاشياء من اسس جديدة، اذا كنت اريد ان اقيم في العلوم قواعد وطيدة، ثابتة، مستقرة. غير ان المشروع بدا لي ضخماً ، للغايــــة ، فتريثت حتى ادرك سناً لا سن اخرى ، بعدها ، آمل ان اكون فيها اصلح نضجاً لتنفيذه . من اجل هذا ارجأته مدة طويلة . اما اليوم فقــــد غدوت اعتقد انني اخطىء ، اذا ترددت ايضاً ، دون ان اعمـــل في ما بقي لي من العمل .

٢ – لا داعي لامتحان كل الآراء القديمة بالتفصيل . يكفي ان نعالج اهمها .

الآن (١٤) ، وقد تخلصت من كل شاغل ، وظفرت براحة

مضمونة في عزلة مطمئنة، فانني اجدّ حراً في تقويض جميع آرائي القديمة. وليس بواجب، كي ادرك هذه الغاية، ان ابيّن زيفها كلها. فقد لا انتهي منه ابداً. وانما يكفي، لرفضها كلها، ان اجد لها سبباً للشك فيها. اذ العقل يريني انه ينبغي لي الا اكون اقل رفضاً للامور، التي لم تبلغ مرتبة اليقين التام، مني للامور الفاسدة حقاً.

٣ في ان هذه المبادىء هي الحواس، التي لا يمكن ان يوثق بها، لانها خداعة.

كل ما تلقيته، حتى الآن، على انه اصدق الامور، واوثقها، قد اكتسبته بالحواس، او عن طريق الحواس. غير اني وجدت الحواس خداعة، في بعض الاوقات، ومن الحكمة الا نطمئن ابدا كل الاطمئنان الى من يخدعنا، ولو مرة واحدة.

٤ — يبدو لنا انه يستحيل على حواسنا ان تخدعنا في بعض الامور.

ولئن كانت الحواس تخدعنا، بعض الاحيان، في اشياء صغيرة جداً وبعيدة عن متناولنا، فهناك اشياء كثيرة اخرى لا يُعقل ان نشك فيها، وان كنا نعرفها بطريق الحواس. مثال ذلك. ان البس عباءة المنزل، فاجلس هنا قرب النار، وقد مسكت بين يدي تلك الورقة. واشياء اخرى من هذا القبيل. كيف استطيع ان انكر هاتين اليدين وهما يديّ، وذلك الجسم وهو جسمي، اللهم الا اذا اصبحت كبعض المخبولين، الذين اختلت اذهانهم، وغشى عليها بالابخرة السود الصاعدة من الصفراء. هؤلاء لا ينفكون يؤكدون انهم ملوك، في حين انهم فقراء جداً. ولا ينفكون يؤكدون انهم يلبسون ثياباً موشاة بالذهب، والارجوان، في حين انهم عراة جداً. ولا ينفكون يتخيلون انهم جرار، او ان لهم اجساماً من زجاج. هؤلاء مجانين. ولن اكون اقل شططاً منهم اذا نسجت على منوالهم.

٥ — الا اننا قليلو الثقة بها، مما يجعلنا غير مستطيعين ان نميز، حتى بين اليقظة والحلم.

لكن يترتب علي، في هذا المكان، ان آخذ بعين الاعتبار انني انسان، من عادتي ان انام، وان ارى في احلامي الاشياء ذاتها، التي يراها هؤلاء المخبولون في يقظتهم، او اشياءً هي ابعد منها عن الواقع. فكم مرة حلمت اني جالس قرب النار، هنا، وقد لبست ثيابي، مع اني في سريري متجرداً من كل ثوب. وهكذا لا يبدو لي، في الحلم، اني لا انظر الى هذه الورقة بعينين نائمتين، ولا ان هذا الرأس الذي اهزُّ هو رأس ناعس. بالعكس. يبدو لي انني ابسط يدي، واشعر بها، عن قصد وتصميم. ان ما يقع في الحلم هو ايضاً ليس بالواضح المتميز. اذ كثيراً ما اتذكر، وقد اطلت النظر في الامر، اني انخدعت في الحلم بمثل هذه الرؤى. لذا ارى بغاية الجلاء، حين اقف عند هذه الفكرة، انه لا يوجد علامات قاطعة، ولا امارات يقينية، كفاية، نستطيع بها ان نميز، بين اليقظة والحلم، تمييزاً دقيقاً.

وعليه فذهولي عظيم ، حتى يكاد يقنعني باني نائم .

٦ ـــ ان الامور ، التي نتمثلها في الحلم ، ليست متخيلة كل التخيل .

لنفرض الآن، اذن ، أننا نائمون . وأن جميع هذه الخصائص، من فتح العينين ، وهز الرأس ، وبسط اليدين ، وما شابه ، ان هي الا رؤى كاذبة . ولنفرض ان ايدينا ، وجسمنا كله ، قد لا يكون على نحو ما نراه . ولكن ينبغي التسليم ، على الاقل ، بان الاشياء التي نتمثلها ، في الحلم ، هي بمثابة لوحات وصور ، لا يُستطاع تكوينها الا على غرار شيء واقعي حقيقي . وهكذا ، على الاقل ، لا تكون هذه الاشياء العامة ـــ كالعينين ، والرأس، واليدين ، وكل باقي الجسم ـــ اشياء متخيّلة . لكنها اشياء واقعية موجودة . اذ المصورون ، وان بذلوا ما اوتوا من قدرة على تمثيل بنات البحر ، والتيوس الآدمية ، في اشكال غريبة جداً ، وبعيدة عن المألوف ، لا يستطيعون رغم ذلك ان يضفوا عليها اشكالاً وطبائع جديدة كل الجدة . وانما الذي يصنعونه هو مزيج وتأليف من اعضاء مختلف الحيوانات . واذا جمح الخيال عندهم ، فابتدعوا شيئاً ، يبلغ مرتبة من الجدة ، لا يرى احد قط له مثيلاً ، فان عملهم يكون شيئاً مختلقاً ، بالاساس ، وزائفاً كل الزيف . يبقى ، على الاقل ، ان الالوان التي يؤلفونها منها ، لا بد لها من ان تكون حقيقية .

٧ ـــ يبدو ان صورنا عن الاشياء تتركب من الافكار ، التي لدينا عن اشياء اخرى ابسط ، هي موجودة حقاً .

ومع ان هذه الاشياء العامة ـــ اعني الجسم ، والعينين ، والرأس، واليدين، وما شابه ـــ هي اشياء خيالية، فمن الواجب ان نعترف رغم ذلك ، قياساً على ما تقدم ، بوجود اشياء اخرى ابسط منها ، واشمل ، هي موجودة حقاً . من امتزاجها ، على نحو ما ، تخرج بعض الالوان الحقيقية ، فيتكون كل ما يقوم لدى فكرنا من صور الاشياء ، سواء كانت هذه الصورة حقيقية واقعية ، او مختلقة وهمية . من هذه الاشياء ، الطبيعة الجسمية عامةً ، وامتدادها ، وايضاً شكل الاشياء المتمددة ، وكمها او مقدارها ، وعددها . وكذا الحيز الذي هي فيه ، والزمان الذي تدوم به . وما شابه .

٨ ـــ ان العلوم ، التي تدور على هذه الاشياء ، تضم حقائق يظهر انه لا يمكن الشك فيها .

لعلنا غير مخطئين ، اذن ، في الاستنتاج ان علوم الطبيعة ، والفلك،والطب، وسائر العلوم الاخرى، التي تدور على الاشياء المركبة، هي عرضة لشك قوي.ان الثقة بها قليلة. اما الحساب، والهندسة ، وما شاكلها من العلوم ، التي لا تنظر الا في امور بسيطة جداً ، وعامة جداً ، دون اهتمام كثير بمبلغ تحقيق هذه الامور ، في الخارج ، او عدم تحقيقها ، فهي تحتوي على شيء

يقيني، لا سبيل الى الشك فيه(١٥). فسواء كنت يقظاً او نائماً ، هنالك حقيقة ثابتة ، وهي ان مجموع اثنين وثلاثة هو خمسة دائماً ، وان المربع لن يزيد على اربعة اضلاع ابداً . ان حقائق قد بلغت هذه المرتبة ، من الوضوح ، لا يمكن ان تكون موضع خطأ ، او عدم يقين .

٩ — في الاسباب التي تدفعنا، رغم هذا، الى الريبة من حقيقة تلك الاشياء.

مع ذلك فقد رسخ في ذهني ، منذ زمن طويل ، معتقد فحواه ان هنالك الهاً قادراً على كل شيء ، هو الذي خلقني ، وصنعني على نحو ما انا موجود . فما يدريني ? لعله قضى ان لا يكون هناك ارض ، ولا سماء ، ولا جسم ممتد ، ولا شكل ، ولا مقدار ، ولا حيز ، ودبر مع ذلك ان احس بهذه الاشياء جميعاً ، فتبدو لي كائنة على غرار ما اراها ? ثم لما كنت ارى احياناً ، كيف ان الآخرين يغلطون في الامور ، التي يحسبون انهم اعلم الناس بها فما يدريني ، لعله قدّر لي ان اغلط ، انا ايضاً(١٦)، كلما جمعت اثنين وثلاثة، او احصيت اضلاع مربع ما، او اطلقت حكماً على شيء اسهل من ذلك ، ان كان ثمة شيء اسهل ? لكن اما قيل عن الله انه كريم رحيم ? لعله لم يرد تضليلي على هذا النحو ? فاذا كان مما يتنزه عنه الله ان يكون قد خلقني عرضة للخطأ ، دائماً ، فمما لا يليق بمقامه ان يأذن بوقوعي في الخطأ احياناً . واني على يقين ان هذا لا يقع باذنه .

١٠ — اذن لا يوجد شيء غير ممكن ان نشك فيه الى حد ما .

قد نعثر على اناس يميلون الى انكار وجود اله ، ذي قدرة كهذه القدرة ، اكثر مما يميلون الى الاعتقاد بان كل الاشياء الباقية هي عارية من اليقين . لا نريد الآن ان نعارض هذا الرأي . لنقف بجانبهم مسلمين معهم ان الذي قيل هنا عن اله ما هو حديث خرافة . ولكن ، مهما تكن الوجوه ، التي يعتمدون عليها، لتفسير ما وصلتُ اليه من حال وكيان — سواء اعادوهما الى القضاء والقدر ، او عزوهما الى المصادفة ، او ارجعوهما الى سلسلة من العلل والمعلولات ، او الى اي سبب آخر — فان قدرة الصانع ، الذي يجعلونه علة لوجودي ، تنقص ، ما دام الخطأ والضلال نوعاً من انواع النقص ، بقدر ما انقص انا فاتعرض للضلال دائماً . ليس عندي ما اجيب عن حججهم . الا انه لا مناص لي من الاعتراف بان كل الآراء ، التي حسبتها من قبل حقاً ، استطيع ان اشك فيها بطريقة ما . ان مطلق رأي يمكنني ، الآن ، ان ارتاب منه ، لا بطيش ورعونة ، وانما بفضل ادلة ناضجة قوية جداً. لذا ينبغي لي ، اذا اردت الاهتداء الى امر ثابت اكيد في العلوم ، ان امتنع عن تصديق ما يمكن الشك فيه ، امتناعي عن تصديق ما يتضح فيه الخطأ اتضاحاً شديداً .

١١ — في انه لا يكفي ان نبدي هذه الملاحظات ، وانما يجب حفرها في اعماق اذهاننا . ذلك لان الفائدة لا تأتي ، فقط ، من اعتبار آرائنا القديمة قابلة للشك ، بل ايضاً من افتراضها خاطئة . لا خطر ولا ضلال في اتبـاع هذا المسلك .

ولكن لا يكفي ان ابدي هذه الملاحظات . بـل ينبغي لي ايضاً ان اوطدها في ذاكرتي(١٧) ، لأن الآراء القديمة ، المألوفة ، تعاودني بين الفينة والفينة . ان طول أُلفهـا لي جعلها تشغل ذهني ، قسراً ، وتتحكم تقريباً بمعتقدي . الا انني ساحترمها ، واثق بها ، ما دمت اراها في واقعها ، اعني في انها مدعاة للشك ، من بعض الوجوه ، كما ابنته الآن . مع ذلك هي محتمـلة كثيراً ، مما يجعل التصديق بها اصوب من انكارها . لذا اكون حكيماً اذا تعمدت موقفاً معاكساً ، فاكذب نفسي ، اذ افترض الى حين ان جميع الآراء باطلة ، خيالية ، ربما يتيسر لي ان اوازن بين القديمة والجديدة . وهكذا لا يميـل رأي الى جانب دون جانب . ولا تسيطر التقاليد الخاطئة على حكمي ، فيشتط عن الطريق المستقيم ، الذي يقدر ان يرشدني الى معرفة الحقيقة . انا واثق انه لا خطر ، في اتباع هذا المسلك ، ولا ضلال . مهـما أبالغ في الحذر فلن اكون مسرفاً ، لأن مطلبي الآن ليس العمل وانما التأمل والمعرفة .

١٢ — ما هي الافتراضات ، التي يجب ان نفترضها ، وكيف ينبغي لنا ان نستخدمها .

سافترض اذن(١٨) ان لا الهاً حقاً — الذي هو مصدر الحقيقة الاعلى — بل ان شيطاناً سيئاً ، لا يقل خبثه ومكره عن بأسه ، قد استعمل كل ما اوتي من حنكة لتضليلي . وسأفترض ان السماء ، والهواء ، والارض ، والالوان ، والاشكال ، والاصوات ، وسائر الاشياء الخارجية التي نرى ، ليست الا اوهاماً وخيالات ، يلجأ اليها الشيطان كي يقنعني . وسأفترض اني خلو من العينين ، واليدين ، واللحم ، والدم ، والحواس ، الـتي اتوهم خطأً اني املكها جميعاً . وسأتشبث بهذه الافتراضات التي ، ان لم اتمكن بها من الوصول الى معرفة اي حقيقة ، تدفعني على الاقل ان اتوقف عن الحكم . لذا ساحذر كثيراً من التسليم بما هو باطل . ساواجه كل الحيل ، التي يعمد اليها ذلك المخادع الكبير ، حتى لا يتمكن — مهما يكن بأسه ومكره — ان ينيخني لشيء ابداً .

١٣ — في ان تحقيق هذا المطلب صعب للغاية .

لكن هذا المطلب شاق كثير العنـاء . وشيء من الكسل يجرفني ، دون شعور مني ، في سياق حياتي العادية(١٩) . مثـلي هنا مثل عبد يتلذذ في المنام بحرية موهومة . واذ فطن الى ان حريته ليست غير اضغاث احلام ، خاف ان يصحو من نومه ، فطاب له ان يمالىء هذه الاوهام اللذيذة ، ليطول امد انخداعه بهـا . كذلك حالي . انجرف من تلقـاء ذاتي ، ودون وعي مني ، في تيار آرائي القديمة . ولا اريد ان اصحو من غفوتي هذه ، خشية ان اجد ، بعد الراحة الهادئة ، اليقظة الشاقـة التي ، بدل ان تجلب لي قليـلاً من الوضوح والنور ، في معرفتي للحقيقة ، تبين عاجزة عن تبديد كل ظلمات المصاعب الناشئة .

التأمل الثاني

في طبيعة الروح الانسانية التي نعرفها أحسن مما نعرف الجسم

١ – يجب ان نعيد فحص الاشياء ، التي يخامرنا ادنى شك فيها ، الى ان نعثر على شيء ثابت .

غمرني تأمل البارحة(٢٠) ، بفيض من الشكوك ، لم يعد باستطاعتي ان امحوها من نفسي ، ولا ان اجد مع ذلك سبيلاً الى حلها. كأني سقطت فجأة في ماء عميق، للغاية، فهالني الامر هولاً شديداً ، حتى انني لم اقدر على تثبيت قدمي ، في القاع ، ولا على العوم لتمكين جسمي ، فوق سطح الماء . رغم هذا سأبذل طاقتي للمضي، ايضاً ، في الطريق التي سلكتها البارحة، مبتعداً عن كل ما قد يكون لديّ ادنى شك فيه، كما لو كنت على يقين من انه باطل جداً . ساتابع السير في هذه الطريق ، حتى اهتدي الى شيء ثابت . فاذا لم يتيسر لي ذلك ، علمت علماً اكيداً ، على الاقل ، انه لا يوجد في العالم شيء ثابت .

٢ – وانه لفوز كبير اذا استطعنا ان نعثر على شيء ثابت واحد .

وهل كان ارخميدس يطلب غير نقطة ثابتة ، لا تتحرك ، لينقل الكرة الارضية من مكانها الى مكان آخر ؟ كذلك انا . فانه يحق لي ان اعلل النفس ، باكثر الآمال ، اذا اسعدني الحظ. وعثرت على شيء ثابت ، لا شك فيه(٢١) .

٣ ـ اذن ينبغي لنا ان نعتبر باطلا كل ما عرفناه عن طريق الحواس .

سافترض ، اذن ، ان جميع الاشياء ، التي ارى ، هي باطلة. وسأميل الى الاعتقاد ان شيئاً لم يكن ، قط ، من كل ما تمثله لي ذاكرتي ، المليئة بالاغاليط . سأحسب اني خلو من الحواس . سأحسب ان الجسم ، والشكل ، والامتداد ، والحركة ، والمكان ، ان هي الا اوهام نفسي . اذن اي شيء يمكن ان يكون صحيحاً ؟ لعلّ شيئاً واحداً ، لا غير ، هو انه لا يوجد، في العالم ، شيء ثابت (٢٢) .

٤ ـ لا نستطيع ، ونحن على هذا الشك في كل شيء ، ان نشك في اننا موجودون . ان هذه الجملة « انا موجود » هي حقة جبراً .

لكن ، ما يدريني ، لعل هناك شيئاً آخر ، لا نستطيع الشك فيه ، وهو يختلف عن الاشياء ، التي حكمت منذ قليل انها غير ثابتة ؟ ألا يوجد إله ما ، او قوة اخرى توحي الى نفسي هذه الخواطر ؟ هذا الاعتقاد ليس واجباً . فقد أُحدِثُ تلك الخواطرَ من تلقاء نفسي. اذن ألست انا شيئاً على الاقل؟ لكنني انكرت ، فيما تقدم ، ان يكون لي حس ... ان يكون لي جسم . مع ذلك انا متردد . اذ ماذا ينتج عن كل هذا ؟ هل بلغ ارتباطي بالجسم ، والحواس ، مبلغاً لم يعد بامكاني ان اكون موجوداً،الا بالجسم والحواس؟ الا انني كنت قد اقتنعت، قبلاً ، انه لا يوجد في العالم شيء ، على الاطلاق ؟ لا سماء ، ولا ارض ، ولا نفس ، ولا اجسام ؟ وبالتالي كنت قد اقتنعت انني لست موجوداً كذلك ؟ كلا . انا موجود بلا ريب ، لأنني اقتنعت، او لأنني فكرت بشيء . ولكن، لا ادري،قد يكون هناك مضل شديد القوة، والمكر ، يبذل كل مهارته لتضليلي دائماً . اذن ، ليس من شك في اني موجود، اذا اضلني (٢٣) . فليضلني ما يشاء . انه عاجز ، ابداً ، عن ان يجعلني لا شيء ، ما دمت افكر انني شيء . من هنا ينبغي لي ان اخلص ، وقد روّيت الفكر ، وامعنت النظر في جميع الاشياء ، الى ان هذه القضية « انا كائن ، انا موجود » هي قضية صحيحة ، جبراً، في كل مرة انطق بها ، او اتذهنها .

٥ ـ ما دمنا واثقين اننا موجودون ، يترتب علينا ان نبحث اي شيء نحن .

الا انني لا اعرف ، بوضوح كاف ، اي شيء انا ، الذي ثبت عندي اني كائن . من اجل هذا يجب ، منذ الآن ، ان انتبه جيداً كي لا يشتبه الامر علي ، فآخذ شيئاً على انه انا ، واضل هكذا عن الصواب ، حتى في تلك المعرفة التي ارى انها اكثر يقيناً ، وبداهةً ، من كل معارفي السابقة .

٦ ـ لذلك يحسن بنا ان نعيد النظر في ما كنا نعتقد به سابقاً .

لذلك سأعيد النظر الآن ، من جديد ، في ما كنت اعتقد به ، قبل ان تخالجني هذه الخواطر الاخيرة. سأستبعد من آرائي ، القديمة ، كل ما يمكن ان تزعزعه اسباب الشك ، التي ذكرتها آنفاً ، كي لا يبقى الا ما يقينه تام . فماذا كنت اعتقد ؟ كنت

اعتقد ، صراحة ، انني انسان . ولكن ما هو الانسان ؟ هـل اقول انه حيوان عاقل ؟ كلا . اذ يضطرني هذا الى ان ابحث ، بعد ذلك ، في ما هو الحيوان وما هو العاقل ، فانزلق هكذا من سؤال واحد الى الخوض ، بلا وعي ، في اسئلة اخرى اشـد صعوبة وتعقيداً . وانا غير قادر على مضيعة مـا لي ، من وقت وفراغ ، في محاولة كشف عن مثل هذه الصعوبات . أؤثر ان انظر ههنا في الخواطر ، التي ولدها ذهني ، والتي استمدها من طبيعتي وحدها ، حين عكفت على البحث في كياني . حسبت ، اولاً ، ان لي وجهاً ، ويدين ، وذراعين ، وكل ذلك الجهاز المؤلف من لحم ، وعظم ، على نحو ما يبدو في جسم الانسان ، وهو الذي كنت ادل عليه باسم البدن . حسبت ايضاً انني اتغـذى ، وامشي ، واحس ، وافكر ، ناسباً للنفس جميع هذه الافعال . وسواء بحثت مطولاً ، في ماهية النفس ، او لم ابحث ، فقد كنت اتصورها شيئاً نادراً ، ولطيفاً جداً ، كريح ، او شـعلة ، او نسيم رقيق للغاية ، وقد اندس ، وانتشر في اخشن اعضائي . اما الجسم فما شككت يوماً في طبيعته ، بـل كنت اظن انني اعرفه معرفة متميزة . ولو اردت شرحه ، وفق المعـاني التي كانت في ذهني ، لشرحته على النحو التالي : الجسم هو كل مـا يمكن ان يحدّه شكل . هو كل ما يمكن ان يتحيّز فيحتويه مكان ، مقصياً هكذا عنه مطلق جسم آخر . هو كل ما يمكن ان يُحَسّ ، اما باللمس ، او البصر ، او السمع ، او الذوق . هو كل ما يحركه ، في اتجاهات عديدة ، شـيء برّاني ، يمسه ، ثم يترك اثراً فيه . ذلك لانني لم اعتقد ، يوماً ، ان القدرة عـلى التحرك من الذات ، وعلى الاحساس والتفكير من الذات ، امور تعود الى طبيعة الجسم . بالعكس . لقد كان يدهشني ان ارى مثل هذه القوى حادثة في بعض الاجسام .

٧ ـ في اننا لسنا ، من كل ما اعتقدناه قبلاً ، سوى بالضبط شيء يفكر.

لكن انا من اكون انا ، وقد افترضت الآن وجود من يبذل كل ما اوتي من قوة ، ومهارة ، في سبيل تضليلي ، وهو شديد السطوة ، والمكر ، والدهاء ؟ هل استطيع التأكيد انني املك صفة واحدة ، من جميع الصفات ، التي نسبتها قبـلاً لطبيعة الجسم ؟ لقد فكرت ملياً في الامر ، واجلت ذهني حول هـذه الصفات ، مثنّـى ، وثلاث ، فلم اجد منها شيئاً ، يصح القول بانه من خصائص نفسي . اذن لا حاجة الى تعدادها . ولننتقل الى صفات النفس . ولنتساءل عما اذا كنت املك احداها . اول ما اوردنا ، من هذه الصفات ، هو التغذي والمشي . لكن ، اذا صح ان لا جسم لي ، صح ان لا تغذ لي ولا مشي . ثم اوردنا صفة ثانية ، من صفات النفس ، هي الاحساس . لـكن ، لا احساس بدون جسم ، وان اعتقدت فيما سلف انني احسست ، نائماً ، باشياء كثيرة . ألم يتبين لي ، بعـد اليقظة ، انني لم احس بها ؟ ثم اوردنا صفة ثالثة ، من صفات النفس ، هي الفكر . هنا اجد ان الفكر صفة تخصني . هي وحدها لصيقة بي . انا موجود . هذا امر ثابت . لكن كم من الوقت ؟ ما دمت افكر.

إذا انقطعت عن التفكير، انقطعت ربما عن الوجود، انقطاعاً خالصاً. اسلم الآن جبراً بشيء صحيح. انا شيء يفكر... اي انا روح، او ادراك، او عقل. وهي الفاظ كنت اجهل معناها من قبل. فانا، والحالة ذه، شيء صحيح وموجود حقاً. لكن اي شيء انا هو؟ لقد قلته. انني شيء يفكر. وماذا بعد؟ هنا استحث خيالي، ايضاً، علني اعثر على ما هو اكثر من كائن يفكر. جلي، اني لست تلك المجموعة من الاعضاء، التي سميت بدناً. ولست هواء، رقيقاً، لطيفاً، منتشراً في جميع تلك الاعضاء. ولست ريحاً، ولا نسمة، ولا بخاراً، ولا شيئاً من كل ما استطيع ان اتخيَّل، واتصوَّر. ألم افترض ان كل ذلك ليس موجوداً؟ رغم صحة هذا الافتراض، ما زلت موقناً انني موجود.

٨ - في ان كل ما ندركه بواسطة الخيال لا يخص تلك المعرفة التي لدينا عن ذاتنا.

لكن، ما يدريني، فقد تكون هذه الاشياء عينها - وانا افترض انها لاموجودة لانني اجهلها - غير مختلفة حقاً عن نفسي التي اعرف. لست ادري. ولا اجادل الآن في هذا. حسبي ان لا احكم الا على الاشياء التي اعرف. ولقد عرفت اني موجود. يبقى ان ابحث في الوجود، الذي هو وجودي، انا العارف اني موجود. ومن الثابت ان معرفتي لذاتي، بمعناها ذلك، لا تعتمد على الاشياء التي لم اعرف وجودها، بعد، ولا على اي شيء من الاشياء، التي استطيع ان اتصورها بالمخيلة. ان في لفظتي التصوُّر، والتخيُّل، ما ينبهني الى خطأي، لانني اتوهم بالواقع حين اتخيل اني شيء، اذ التخيل تأمل في صورةٍ، او شيءٍ جسمي (٢٤). لكن علمت بتأكيد انني موجود، وان تلك الصور - وكل ما يتعلق عموماً بطبيعة الجسم - قد يكون احلاماً وتخيلات. وهكذا يتبين لي، عندما اقول «ساستحث خيالي لاعرف ماهيتي معرفة اوضح» انني لست اكثر صواباً مني عندما اقول «انا الآن مستيقظ. واني ادرك بالبصر شيئاً واقعياً حقيقياً. ولما كنت لا اراه بعد، بوضوح كاف، فسأنام قصداً لتمثله لي احلامي، بمزيد من الوضوح والبداهة». اذن لا شيء، من كل ما تستطيع مخيلتي ان تحيطني به، اعرفه كتلك المعرفة التي لدي عن نفسي. علينا، والحالة ذه، ان ننشّط الذهن، بصرفه عن هذا التصور، ليتمكن من ان يعرف طبيعته معرفة متميزة كل التميز.

٩ - في ما هو الشيء الذي يفكر.

اذن اي شيء انا؟ انا شيء يفكر. وما هو الشيء الذي يفكر؟ هو شيء يشك، ويدرك، ويتذهن، ويثبت، وينفي، ويريد، ويرفض، ويتخيل ايضاً، ويحس. حقاً ليس بالامر القليل ان تكون كل هذه الاشياء من خصائص طبيعتي. ولكن لِمَ لا تكون من خصائصها؟ الست انا ذلك الشخص عينه(٢٥)، الذي يشك الآن في كل شيء، على وجه التقريب؟ وهو، مع

هذا ، يدرك بعض الاشياء ، ويتذهنها ، ويؤكد انها الصحيحة وحدها ، وينكر سائر ما عداها ، ويريد ، ويرغب في ان يعرف غيرها ، ويأبى ان يُخدَع ، ويتخيلُ اشياء واشياء، رغم ارادته احياناً ، ويتحسس الكثير منها ايضاً ، بواسطة اعضاء الجسم ؟ هل يوجد ، بين كل هذا ما يعادل في صحته اليقين بأني كائن موجود ، على الدوام ، حتى وان كنت نائماً ، وكان الذي منحني الوجود يبذل وسع مهارته في سبيل تضليلي ؟ وهل توجد صفة ، من هذه الصفات ، يمكن تمييزها من فكري ، او القول انها منفصلة عني ؟ بديهي انني انا هو الكائن الذي يشك ، وانا هو الكائن الذي يدرك . وانا هو الكائن الذي يرغب . لا حاجة الى شيء آخر من اجل ايضاحه . ولديّ قدرة ايضاً على التخيل . هذه القدرة — وان كنت قد افترضت ، سابقاً ، ان كل الاشياء التي اتخيلها ليست حقيقية — لا تعرى عن الوجود فيّ ، كجزء دائم من فكري . واخيراً ، انا هو الشخص عينه الذي يحس ، اي الذي يدرك اشياء معينة بواسطة الحواس ، ما دمت بالواقع ارى ضوءاً ، واسمع دوياً ، واحس بحرارة . واذا قيل ان هذه المظاهر زائفة ، وانني انام انا ، اجبت بانه ثابت — على الاقل عندي — اني ارى ضوءاً ، واسمع دوياً ، واحس بحرارة . هذا لا يمكن ان يكون زائفاً . وهو حقاً ما يسمى فيّ بالاحساس الذي لا يخرج عن كونه تفكيراً . من هنا بدأت اعرف اي شيء انا ، بقدر من الوضوح والتمييز ، يزيد قليلاً عما كنت اعرف من قبل .

١٠ ـ ما الذي يحدونا على الاعتقاد اننا نعرف الاشياء الجسمية اكثر مما نعرف هذا الشيء المفكر .

لكن لا بد لي ، ايضاً ، من القول انني اعرف ، معرفة متميزة ، الاشياء الجسمية التي تتكون صورها بالفكر ، وتقع تحت الحواس ، اكثر مما اعرف ذلك الجزء من نفسي ، الذي لا ادري ما هو ، والذي لا يقع تحت الخيال . اجل ، من الغرابة جداً ان اشك في وجود اشياء ، هي ليست واضحة عندي ولا مختصة بي ، ثم اقول اني اعرفها وافهمها ، بشكل اوضح واسهل، مما اعرف وافهم الاشياء الحقيقية الثابتة ، التي هي معروفة لديّ ومختصة بي (٢٦). الا ان الامر قد انجلى في نظري . النفس يحلو لها ان تضل السبيل، لانها تنفر من الانضباط في حدود الحقيقة. لنطلق لها العنان ، اذن ، مرة اخرى . ولنترك لها كل الحرية. ولنفسح لها مجال الامعان في الاشياء الخارجية .

١١ ـ لننظر في معرفتنا الاشياء الحسية على ضوء مثل قطعة من الشمع .

لنبدأ الآن بالنظر في الاشياء العادية ، التي تتراءى لنا معرفتها انها ايسر من غيرها ، اعني الاجسام الملموسة المنظورة. ولا اقصد الاجسام اطلاقاً . هذه المفاهيم العامة كثيراً ما تستبهم علينا . لنقتصر منها على جسم معين ننظر فيه . لنأخذ ، مثلاً ، هذه القطعة من الشمع (٢٧)،ولم يمض على استخراجها من القفير غير زمن قصير . هذه القطعة لم تفقد بعد حلاوة العسل الذي تحتويه . ولم تفقد كل اريج الزهور التي اقتطفت منها .

فلونها ، وحجمها ، وشكلها ، اشياء ظاهرة للعين . هي جامدة ، باردة ، تُتناوَل باليد . اذا نقرت عليها خرج منهــا صوت . وهكذا نجد فيها ، جملةً ، جميع الاشياء التي تجعلنا نعرف بهـا الجسم معرفة متميزة .

١٢ – في ان كل ما نعتقد اننا نعرفه بتمييز في هذه القطعة من الشمع لا يقع تحت الحواس .

لكن ، بينما انا اتكلم ، اذا بها توضع قرب النار ، فيتطاير ما بقي من طعمها ، وتتلاشى رائحتها ، ويتغير لونها ، ويذهب شكلها ، ويزيد حجمها ، اذ تصير من السوائل ، وتسخن حتى يكاد لمسها يصعب ، فلا ينبعث منها صوت ، مهما تنقر عليها . أتزال الشمعة هي ذاتها بعد هذا التغيير ؟ الحق انها باقية . ولا احد يستطيع ان ينكر ذلك او يحكم حكماً مخالفاً . اذن ما هو الشيء ، الذي كنا نعرفه ، في قطعة الشمع ، معرفة متميزة ؟ لا شيء ، يقيناً ، من كل ما لاحظته فيها ، عن طريق الحواس ، ما دام الذي وقع منهــا تحت حواس الذوق ، او الشم ، او البصر ، او اللمس ، او السمع ، قد تغير كله ، في حين ان الشمعة ذاتها باقية . قد يكون الامر كما اراها الآن . اعني ان هذه الشمعة ليست تلك الحلاوة التي في العسل ، ولا ذلك الاريج الزكي الذي يفوح من الازهار ، ولا ذلك البياض ، ولا ذلــك الشكل ، ولا ذلك الصوت . وانمــا هي جسم كان يلوح لي ، منذ قليل ، محسوساً به في هذه الصور ، وهو الآن محسوس به في صور اخرى(٢٨) . ولكن ما هو ، بالتدقيق ، الشيء الذي اتخيله ، حين اتذهن الشمعة على هذا النحو ؟ لننظر في الامر بامعان ، ولنستبعد كل ما ليس من خواص الشمعة ، كي نرى ما يتبقى بعد ذلك . الذي يتبقى منها حقــاً هو شيء ممتد ليِّن متحرك . ولكن ما معنى اللين والمتحرك ؟ أليس معناه انني اتخيل قطعة الشمع ، المستديرة ، قابلة لأن تصير مربعة او مثلثــة ؟ الامر ليس كذلك بتة : لان الشمعة قابلة لعدد لا يحصى من هــذه التغييرات ، التي لن ادركها بخيالي . وهو دليل الى ان تذهني لها ليس ثمرة المخيلة .

١٣ – في اننا نعرف ، بالادراك وحده اذن ، مــا هي هذه القطعة من الشمع .

فما هو ذلك الامتداد اذن ؟ ألا اجهله ايضاً ؟ انه يزيد عندما تذوب الشمعة ، ثم يزيد اكثر عندما تغلي ، ويزيد اكثر فاكثر عندما ترتفع حرارتها . فانا لا اتذهن ، تذهناً واضحاً ومطابقاً للحقيقة ، ماهية الشمعة ، اذا كنت لا افترض انها تأخــذ ، وفقاً للامتداد ، انحاء شتى لم تخطر قط بخيالي . اذن لا بد من القول بان خيالي عاجز عن ان يعرف ماهية هــذه القطعة من الشمع . الذي يعرفها هو ادراكي وحده . اتحدث خاصة عــن هذه القطعة من الشمع ، اذ ان امر الشمع بصورة عــامة هو ايضاً اكثر بداهة . ولكن ما هي قطعة الشمع تلك ، التي لا يمكن تذهنها الا بالادراك او بالروح؟ يقيناً انها ذاتها التي اراها ،

وألمسها ، واتخيلها هي ذاتها التي عرفتها منذ البداية . غير ان ما يجب ايضاحه هو ان ادراكي اياها لم يغد ابصاراً ، او تلمساً ، او تخيلاً . هو ليس شيئاً من ذلك ، مطلقاً ، وان كان قد بدا انه كذلك ، من قبل . وانما هو لمعة من لمعات الروح(٢٩) ، قد تكون ناقصة ومبهمة كما بدأت سابقاً ، او واضحة متميزة كما هي الآن ، وفقاً لدرجة انتباهي الى العناصر ، التي تشتمل عليها الشمعة والتي تتألف منها .

١٤ ـ لم يصعب الاجماع على هذه الحقيقة ؟

لا اعجب كثيراً ، حين ألاحظ ما في ادراكي من ضعف ، وميل ، يجعلانه عرضة للخطأ ، عن غير وعي . ذلك لأن الالفاظ تصدني ، وان كنت اجيل هذا كله في ذهني ، دون ان اتكلم . العبارات الجارية تكاد تخدعني . فنحن نقول باننا نرى ، الشمعة ذاتها حين تكون امامنا ، ولا نقول باننا نحكم ، انها هي عينها ، لأن لها لون الشمعة ذاته وشكلها ذاته . لذا نكاد نستنتج اننا نعرف الشمعة بالعينين ، لا بمعرفة الروح وحدها . و نظرت مصادفة من النافذة(٣٠) ، وشاهدت رجالاً يسيرون في شارع ، لقلت عند رؤيتي لهم اني ارى رجالاً بعينهم ، كما اقول اني ارى شمعة بعينها . ولكن هل ارى بالواقع من النافذة غير قبعات ، ومعاطف ، قد تكون اغطية لآلات صناعية كها لوالب ؟ مع ذلك احكم انهم ناس . اذن انا ادرك ، بمحض في ذهني من قوة الحكم ، ما كنت احسب اني اراه بعيني .

١٥ ـ التي تثبت ان لنا روحاً ؟

ينبغي لمن يحاول الارتفاع الى معرفة ، تجاوز مرتبة العامة ، ان لا يلتمس في صيغ الكلام ، التي ابتدعتها تلك العامة ، الا مواطن شك . ولكن اؤثر ان اضرب صفحاً عن ذلك . الافضل ان انظر هل كان تذهني لماهية الشمعة – حين ادركتها بالحس ، وظننت اني اعرفها بطريق الحواس الخارجية ، او على الاقل بالحس المشترك ، كما يقولون ، اي بالمخيلة – هل كان تذهني اكثر بداهة وكمالاً من تذهني لها ، الآن ، بعد ان بذلت عناية اشد في البحث عن ماهيتها ، وعن السبيل الى معرفتها ؟ من السخف ، حقاً ، ان نضع هذا الامر موضع الشك . اذ ماذا كان في احساسي الاول من تميز ؟ ماذا كان فيه ما لا نستطيع ان نجده في حس اقل الحيوانات(٣١) ؟ لكن حين اميز الشمعة من صورها الخارجية ، واتأملها عارية ، كما لو كنت قد جردت عنها ثيابها ، فمن المحقق اني لا اتمكن ، وان وقع بعض الخطأ في حكمي ، ان اتذهنها على هذا النحو دون الاستناد الى روح انسانية .

١٦ ـ في اننا نعرف هذه الروح اكثر مما نعرف اي شي آخر .

لكن ما عساي اقول اخيراً عن هذا الذهن ، اي عن ذاتي ، ما دمت لا اسلم حتى الآن ان في "شيئاً آخر غير الروح ؟ اجل ، ماذا تكون الأنا ، التي تتذهن قطعة الشمع ، بمثل هذا الوضوح والتميز ؟ اذا كنت احكم بان الشمعة كائنة او موجودة ، لانني اراها ، فمن الالزم ان اكون انا كائناً او موجوداً ، لانني

اراها(٣٢). قد لا يكون شمعاً هذا الذي اراه. وقد لا يكون لي عينان ابصر بهما شيئاً . لكن لا يمكنني ، انا الذي افكر ، ان لا اكون شيئاً ، حين ارى او اظن اني ارى (لا فرق) . كذلك اذا حكمت بوجود الشمعة، لانني المسها ، فمن اللازم ان اكون موجوداً . واذا حكمت بوجودها ، عن طريق خيالي ، او اية علة اخرى ، كائنة ما كانت ، فانا استنتج دائماً انني موجود . والذي اقوله عن الشمعة ، الآن ، يجري حكمه على كل الاشياء البرانية ، الواقعة خارج نفسي .

١٧ - في ان الاشياء ، التي تتعلق بالجسم ، اي الحسية جداً ، لا تستحق ان يقام لها وزن .

فاذا كان مفهوم الشمعة ، او احساسي بها ، قد وضح اكثر من قبل، وانجلى، ليس فقط بفضل النظر ، واللمس، وانما بفضل اسباب عديدة اخرى ، نقحت هذا المفهوم لدي ، فكم ينبغي القول بالاحرى انني اعرف ذاتي الآن معرفة اشد بداهة ، ووضوحاً ، وتمييزاً ، ما دامت كل الاسباب (التي تساعد على ان نعرف، ونتذهن ، طبيعة الشمعة او مطلق جسم آخر) تثبت لي اكثر ايضاً طبيعة روحي . وفي الذهن اشياء عديدة اخرى، تسهم في ايضاح طبيعة الروح ، عدا الاسباب المتعلقة بالجسم ، كتلك التي اشرت اليها ، والتي لا تستحق الذكر حتى .

١٨ - اذن ليس اهون من ان نعرف ذواتنا .

واخيراً هانذا اعود ، من حيث لا اشعر ، الى ما كنت اريد . لقد تبين لي ، الآن ، ان الاجسام ذاتها لا تُعرف حقاً بالحواس ، او بالقوة المخيلة، وانما بالادراك وحده . هي لا تُعرف لانها تُرى ، وتُلمس، بل لأنها تُفهم ، او تُدرك بالذهن. وهكذا اتضح لي انه ما من شيء هو عندي أيسر واجلى معرفة من نفسي . لكن ليس هيناً ان نتخلص، بمثل هذه السرعة ، من رأي ألفناه طويلاً . لذا يجدر بي ان اقف وقفة قصيرة حول ذلك الموضوع، حتى اتمكن بالتأمل المعمن ان ارسخ ، في ذاكرتي ، هذه المعرفة الجديدة .

التأمّل الثالث

في انّ الله موجود

١ – نعرف معرفة واضحة جداً ، وقد سلخنا عن الحواس ، اننـــا شيء يفكر .

سأغمض عيني(٣٣) ، الآن ، واصمّ اذنيّ ، واعطل حواسي جميعها ، بل وامحو من فكري صور الاشياء الجسمية كلها .. او على الاقل ، ما دام ذلك صعب الحدوث، سأعتبرها باطلة زائفة. بمثل هذا التحدث مع ذاتي ، فقط ، وهـــذا النظر في باطني ، ساحاول ان ازيد معرفتي لنفسي، وعشرتي لها. انا شيء يفكر، اي شيء يشك ، يثبت، ينفي ، يعرف اشياء قليلة ، يجهل اشياء كثيرة ، يحب ، يبغض ، يريد، لا يريد، يتخيل ايضاً ، ويحس . قد لا تكون هذه الامور ، التي احس بها واتخيل ، قائمة في حد ذاتها ، بمعزل عني ، كما لاحظت ذلك سابقاً . مع هـــذا ، انا واثق ان تلك الحالات من الفكر، التي اسميها عواطف وتخيلات، هي بلا شك صائرة ومتلاقية فيّ ، من حيث انها فقط حالات من الفكر . وهكذا اكون قد اوردت ، في هذا القدر الزهيد مما ذكرت ، كل ما اعرفه حقاً ، او على الاقل كل ما لاحظت انني كنت اعرفه ، حتى الآن .

٢ – في ان الاشياء ، التي نتذهنها بوضوح تام وتمييز تام ، هي صحيحة .

اتساءل ، الآن ، بمزيد من العناية ، عما اذا كان لا يوجـد ،

في نفسي، معارف اخرى لم اعثر عليها بعد. فانا متيقن اني شيء ينكر. ولكن الا اعرف بالتالي، ايضاً، ما يلزم حتى اكون على بينة من حقيقة الشيء؟ في المعرفة الاولى لا اعثر الا على ادراك حسي واضح متميز لما اعرف. الا انه غير كاف بالواقع لأتأكد انه صحيح، لو اتفق ان شيئاً كنت اتذهنه، بمثل هذا الوضوح والتمييز، بان زيفه. لذا يلوح لي اني قادر، منذ الآن، على تقرير هذه القاعدة العامة، ان الاشياء التي نتذهنها، بوضوح تام وتمييز تام، هي صحيحة كلها.

٣ – كم تذهنا، بوضوح وتمييز، اشياء كثيرة ظنناها اكيدة جداً، فيما سبق، ثم عرفنا بالتالي انها مضطربة، الى حد بعيد.

على اني كنت قد سلمت، من قبل، باشياء كثيرة انها يقينية جداً، وجلية جداً. ثم تبين لي انها مضطربة ومشكوك فيها. فما هي اذن هذه الاشياء؟ هي الارض، والسماء، والنجوم، وكل سائر الاشياء، التي ادركتها بالحواس. لكن، ما هو ذلك الذي كنت اتذهنه فيها، بوضوح وتمييز؟ لا شيء، حقاً، الا ان معاني تلك الاشياء، وافكارها، كانت تعرض على ذهني. وما انا الآن بمنكر، ايضاً، تلاقي هذه المعاني في نفسي. انما هناك امر آخر ثان كنت اؤكده. وبما انني ألفت التصديق به، فقد حسبتني ادركه بوضوح تام، في حين انني لم ادركه اطلاقاً، وهو وجود اشياء برّانية، تصدر عنها هذه المعاني، فتشابهها تمام المشابهة. هنا أخطأت، او، اذا صادف ان جاء حكمي صحيحاً، فليس مرد ذلك الى اية معرفة عندي، تضمن حقيقة حكمي.

٤ – ربما حلا لله ان يضلنا. لذلك جعلنا نشك في الاشياء التي نتذهنها بوضوح تام.

عندما كنت انظر في امور بسيطة جداً، وسهلة جداً، تتصل بالحساب والهندسة، كحاصل اثنين وثلاثة هو خمسة، وما شابه، اما كنت اتذهنها بوضوح كاف يجعلني اجزم انها صحيحة؟ اجل. واذا رأيت، بعدئذ، ان الشك ممكن فيها، فلأنه خطر ببالي ان الهاً ما(٣٤)ربما اعطاني طبيعة تدفعني، هي ذاتها، الى ان اضل حتى في اشد الامور جلاء. كلما خطرت ببالي هذه الفكرة، التي بدرت لي من قبل، عن الله ذي قدرة عظمى، رأيتني مضطراً الى الاقرار بان الله يستطيع، متى شاء، ان يدبر امري بحيث اضل، وان في الامور التي يخيل لي ان معرفتي بها بلغت، من البداهة، شأناً عظيماً جداً. ولكن، حين اوجه انتباهي من جهة ثانية الى الامور، التي احسب اني اتذهنها تذهناً واضحاً، للغاية، فانني اقتنع بصحتها اقتناعاً يحملني على ان اقول من تلقاء نفسي: ليضلني متى استطاع ذلك، فهو عاجز عن ان يصيّرني لا شيء، ما دمت اعي اني شيء. او هو عاجز عن ان يثبت يوماً انني لم اكن موجوداً، قط، ما دمت انا الآن موجوداً. او هو عاجز عن ان يجعل حاصل اثنين وثلاثة اكثر او اقل من خمسة، او ما شاكل. وهكذا

اتضح لي انني لن اكون عكس ما اتذهنه .

٥ – يجب ، والحالة ذه ، اذا كنا نريد التثبت من شيء ، ان نتساءل عما اذا كان هنالك اله يضلل . هنا ، جدير بنا ان نقسم افكارنا الى انواع ، نبحث في اي منها يقع الصواب او الخطأ .

والحق ، اني ما دمت لم ارَ وجهاً للاعتقاد ان هناك الهاً يضلل ، بل ما دمت لم انظر بعد في الوجوه ، التي تثبت ان الهاً ما هو موجود، فان الشك المستند الى هذا الرأي، فقط، يكون واهياً جداً وميتافيزيقياً ، اذا جاز التعبير . وكي ادرأ هذا الرأي،تماماً(٣٥) ،يترتب علي ان اتساءل،حين تسنح الفرص ، عما اذا كان يوجد اله . فاذا رأيت انه موجود ، ينبغي لي ايضاً ان اتساءل عما اذا كان يستطيع ان يضلل . انا لا ارى سبيلاً الى التيقن من شيء ، ابداً ، بمعزل عن هاتين الحقيقتين . وكي يتيسر لي ذلك، دون ان يختل نظام التأمل، الذي رسمته لذاتي ، وهو ان انتقل بالتدرج من المعاني ، التي اجدها اولاً في ذهني ، الى تلك التي اقدر ان اكتشفها من بعد ، يجب علي هنا ان اقسم افكاري الى انواع،وان ارى في اي منها يقع الصواب او الخطأ.

٦ – افكارنا اما معان واما انفعالات واما احكام .

من الافكار التي لي مايشبه صور الاشياء(٣٦). عليها فقط تنطبق كلمة معنى . كعندما اتمثل انساناً ، او غولاً ، او سماءً او ملاكاً ، او عندما اتمثل الله نفسه . ومن افكاري ، ايضاً ، ما يكون له صور اخرى . كعندما اريد ، او اخاف ، او اثبت ، او انفي . فانني اتذهن شيئاً على الدوام ، هو كالمحمول لفعل ذهني . هنا اضيف امراً آخر ، بهذا الفعل ، الى المعنى الذي لدي عن الشيء . هذا النوع من الافكار ، بعضه يسمى ارادات او انفعالات ، وبعضه الآخر يسمى احكاماً .

٧ – المعاني ليست خاطئة في حد ذاتها .

الآن ، اذا اعتبرنا المعاني ، فقط في حد ذاتها ، وبقطع النظر عن صلتها بغيرها(٣٧)، فمن غير الممكن ان نقول بدقة انها خاطئة . اعنزاً تذهنت ، ام غولاً ، فان تذهني لاحدهما لا يقل صدقاً عن تذهني للآخر .

٨ – ولا الانفعالات ايضاً .

كذلك لا خوف من ان يتطرق الخطأ الى الانفعالات(٣٨) والارادات . امسائل رديئة اشتهيت، ام مسائل غير موجودة ، فالاشتهاء هو هو في الحالتين .

٩ – كيف يحصل ان نخطىء في احكامنا ؟

لم يبق الا الاحكام ، فقط ، حيث يترتب علي ان احذر كثيراً ، كي لا اضل فيها . اذ ان اهم ضروب الخطأ ، الذي يقع في الاحكام ، واكثره شيوعاً ، هو ان اعتبر المعاني التي عندي شبيهة ، او مطابقة ، لاشياء في الخارج . اما اذا اعتبرتها انماطاً لفكري ، او احوالاً لديه ، دون ان اربطها بشيء في

الخارج ، فان الخطأ يكاد ينتفي عنها .

١٠ ـ المعاني التي لدينا تنقسم الى ثلاثة انواع .

بعض هذه المعاني وُجِدَ معي . والبعض الثاني غريب عني قدجاءني من الخارج. والبعض الثالث اصنعه انا واخلقه بذاتي(٣٩). فمن حيث انني اتذهن ما يسمى عادة بشيء ، او حقيقة ، او فكرة ، يبدو لي انني لم استمد هذه الملكة الا من جبلتي الخاصة. لكن ، اذا سمعت ضجـة ، او رأيت الشمس ، او احسست بالحرارة ، حكمت فوراً ان هذه العواطف تجيئني من اشياء كائنة في الخارج . واخيراً يتراءى لي ان عرائس البحر ، والخيل ذات الاجنحة الطائرة ، وسائر ما شاكلها من الخيـال ، هي من تلفيقات ذهني واختراعاته . الا انني قادر ايضاً على اقناعي بان هذه المعاني ، جميعاً ، هي من الفئة التي اسميها غريبة عني ، تأتي من الخارج ، او من الفئة التي وجدت كلها معي ، او من الفئة التي هي من صنعي . ذلك لأنني لم اهتد بوضوح ، بعد ، الى حقيقة مصدرها . لذا كان اهم شيء يجب ان اقوم به ، ههنـا ، هو النظر في التي تبدو لي انهـا آتية من موضوعات ، في الخارج ، لاعرف اي الاسباب تحملني على الاعتقاد انها مطـابقة لتلك الموضوعات .

١١ ـ سببان يدفعاننا الى الاعتقاد ان المعاني ، التي تبدو لنا آتية من موضوعات خارجية ، هي شبيهة لتلك الموضوعات .

السبب الاول لهذا الاعتقاد هو ان الطبيعة تلقنني ذلك .

السبب الثاني ، الذي اختبره بذاتي ، هو ان تلك المعاني لا ترتبط بارادتي ، اذ غالباً ما اتاخ لها . مثلاً : انا اشعر الآن بالحرارة، سواء اردت او لم ارد. لذا اقتنع ان شعوري بالحرارة ، او فكرتي عنها ، قد احدثها فيّ شيء مغـاير لي ، اي حرارة النار التي اجلس على مقربة منها . من اجل ذلك لا ارى اقرب، الى المعقول، من ان احكم ان هذا الشيء الغريب عني، لا سواه ، يبرق اليّ شبيهه ليطبعه فيّ .

١٢ ـ السبب الاول غير مقنع .

عليّ الآن ان ارى هل في هذين السببين الكفايـة من القوة والاقناع . عندما اقول انني تلقنت ذلك من الطبيعة ، اعني فقط بكلمة طبيعة بعض الميل ، الذي يحملني على تصديق ذلك ، لا نوراً فطرياً ، يدلني الى ان ذلك امر حق . هذان الشيئان يختلفان اختلافاً شديداً ، بعضهما عن بعض ، اذ لا استطيع مطلقاً ان اشك في ما يرشدني النور الفطري الى انـه حق ، كما ارشدني قبلاً كيف استخلص وجودي من شـكي . انا لا املك قوة ، او ملكة سواه ، تجعلني اميز الصواب من الخطـأ ، وتدفعني الى تصديق ما يقوله لي النور الفطري . اما الميول ، التي تتراءى لي ايضاً انها فطرية عندي، فكثيراً ما لاحظت ـ حين كان يترتب عليّ ان اختار بين الفضائل والرذائل ـ انها تحدوني على الشر كما تحدوني على الخير . لذا لا ارى داعياً لاتباعها في قضية التمييز بين الصواب والخطأ .

١٣ ـ ولا السبب الثاني .

نأتي الى السبب الثاني القائل بأن هـذه المعاني مستمدة من الخارج ما دامت لا ترتبط بارادتي . انا لا اراه اكثر اقناعـاً . ذلك لأن الميول ، التي تحدثت عنها منذ هنيهة ، هي فيّ وان كانت لا تتفق دائماً مع ارادتي . ثم قد يكون فيّ ملكة او قوة ، مجهولة لدي ، غايتها ان تحدث هذه المعاني ، دون معونة من الاشياء الخارجية . هذا وقد كنت اعتقد دائماً ، حتى الآن ، انها تتكون فيّ وانا نائم ، دون مساعدة الاشياء الخارجيـة التي تمثلها . واخيراً اقول هب انها آتية من تلك الاشياء الخارجية ، فانا لا اجد ما يستلزم ان تكون مشابهة لهـا حتماً . بالعكس . لقد لاحظت ، في احوال كثيرة ، ان هناك فرقاً كبيراً بـين الموضوع ومعناه . انا اعثر في ذهني ، مثلاً ، على معنيين للشيء ، متباينين تماماً . احدهما يصدر عن الحواس ، ويندرج تحت باب المعاني ، التي قلت آنفاً انها جاءت من الخـارج ، والتي تريني الشمس في غاية الصغر . وآخر مستمد من ادلة علم الفلك ، اي من بعض مبادىء خلقت معي ، او صنعتها انا على وجه مـا ، ارى بها الشمس اكبر من الارض اضعافاً كثيرة . من الثابت ان هاتين الصورتين عن الشمس ، لا يمكن ان تكونا مشابهتين معاً للشمس عينها . والعقل يـدلني الى ان الصورة ، المستمدة من الخارج مباشرة ، هي ابعد ما تكون عن الحقيقة .

١٤ ـ لقد اعتقدنا ، دون اي دليل ثابت ، بوجود اشياء خـارجية ، تولد فينا هذه المعاني التي تشابهها .

كل ذلك يجعلني اظن كفاية انني لم اسلك ، حتى الساعة ، طريق حكم ثابت صادر عن تأمل . وانما هو اندفـاع اعمى ، اهوج ، حملني على الاعتقاد بوجود اشياء خارجة عني ، ومغايرة لكياني ، تستعين بحواسي او بأية وسيـلة اخرى ، لتبعث فيّ معانيها او صورها ، وتطبع فيّ اشباهها .

١٥ ـ تظهر لنا معانينا متفاوتة الكمال اذا نظرنا اليها في حد ذاتها .

ثم يخطر ببالي ، ايضاً ، سبيل آخر للبحث اذا كان بين الاشياء ، التي اتذهنها ، لا يوجد قسم منها في الخـارج . اذا اعتبرت هذه المعاني انماطاً من الفكر ، فقط ، لا يكون فيما بينها فرق او تفاوت . بل يبدو لي انها صادرة كلها عني بطريقـة واحدة . اما اذا اعتبرتها صوراً ، بعضهـا يمثل شيئاً ، وبعضها يمثل شيئاً آخر ، فبديهي جداً ان تتباين الى حـد بعيد ، فيما بينها . ذلك لأن المعاني ، التي ترسم لي جواهر ، تشتمل حتماً على شيء اكثر ، وتحوي في ذاتها ، هكذا ، وجوداً ذهنياً اثبت . اي انها على بالتمثل في مراتب الكيان ، او الكمال (٤٠) ، من تلك التي ترسم لي احوالا او اعراضاً فقط . وهناك المعنى الذي اتذهن به الهاً سيداً ، سرمدياً ، لامتناهياً ، لا متغيراً ، عالماً كل شيء ، قادراً على كل شيء ، وخالقاً ، شاملاً لكل ما هو في الخارج ... اقول ان هذا المعنى يحمل فيه بالتأكيد وجوداً ذهنياً اكثر من

المعاني ، التي تمثل لي جواهر متناهية .

١٦ ـ كل علة فاعلة تملك من الكمال قدر ما يملك المعلول على اقل تعديل.

بديهي الآن،بالنور الفطري (٤١)،ان يكون في العلة الفاعلة الـكلية ، من الوجود ، قدر ما في معلولها ، على اقل تعديل . والا من اين يستمد المعلولوجوده الا من علته؟ وكيف تستطيع العلة ان تمد المعلول بالوجود ، لو لم تملك الوجود في ذاتها ؟

١٧ ـ كيف ينتج عن ذلك ان كمال الفكرة يجب ان يكون حقيقيـاً وفعلياً في علتها .

ينتج عن هذا ، ليس فقط ان العدم لا يُحدِث شيئـاً ، بل ايضاً ان الاكمل ، اي الذي يحتوي في ذاته على قدر اكبر من الوجود ، لا يمكن ان يغدو تابعاً ، ومرتبطاً بما هو اقل منه كمالاً. تلك الحقيقة ليست واضحة ، وبديهية ، فقط بالنسبة للمعلولات التي لها ذلك الوجود ، والتي يسميها الفلاسفة بالواقع او بالفعل . لكنها واضحة ، وبديهيـــة ايضاً، بالنسبة للافكار التي يقتصر النظرفيها علىالوجود الذهني،كما يقولون(٤٢). مثلاً ان الحجر ، الذي لم يوجد بعد ، لا يمكن ان يبدأ الآن في الوجود ، اذا لم يكن قد احدثه شيء يملك فيذاته، حقاً، او فعلاً ، كلما يدخل في تركيب الحجر ، اي يملك في ذاتـه الاشياء عينها الكائنة في الحجر ، او اشياء اخرى ارفع منهـــا . والحرارة ، ايضاً ، لا يمكن ان تتولد في شيء كان خـــالياً منها ، قبلاً ، الا بشيء

يكون على الاقل من نوعٍ ، او من درجـــةٍ ، او من طرازٍ ، معادلٍ للحرارة في الكمال . وقس عليه سائر الاشياء . اضف الى هذا ان فكرة الحرارة ، او فكرة الحجر، لا تحدث عندي ، لو لم تضعها فيّ علة من العلل تحتوي ، بذاتها ، قدراً من الوجود يعادل ، على الاقل ، ما اتذهن انه في الحرارة ، او في الحجر . فمع ان تلك العلة لا تنقل الى فكرتي شيئاً من وجودها الفعلي ، الحق، ينبغي الا نظن بذلك ان وجودها اقل وجوباً. بل ينبغي القول ان الفكرة ، التي هي عمل من اعمـــال الذهن ، تستلزم طبيعتها ذاتهـا وجوداً ، غير الذي تتلقاه وتستفيده من الفكر ، او الذهن ، حيث تعتبر نمطاً من انماطه ، اي حالاً ، او نحواً من انحائه . ولكي تحتوي الفكرة على هذ الوجود الذهني ، لا ذاك ، يجب عليها ان تكتسبه من علة يلتقي فيها ، على الاقل ، قدر من الوجود الموضوعي يعدل ما تشتمل عليه تلك الفكرة من الوجود الذهني . اذا افترضنا ان الفكرة تتضمن شيئـــاً ، لا يوجد في علتها ، فمن الواجب أن تكون الفكرة قد استفادت هذا الشيء من العدم . ولكن ، مهما يكن ناقصاً هذا النمط من الوجود ، الذي به يكون الشيء ذهنياً في الادراك بواسطة الفكرة عنه ، فنحن لا نستطيع القول مع ذلك ان هذا النمط من الوجود ليس شيئاً . ولا نستطيع القول ، من باب اولي ، ان تلك الفكرة مستمدة من العدم . وانما يلزم القول بواجب كون الوجود فعلاً في علل افكاري ، وان كان الوجود الذي الحظه لدى هـــذه الافكار هو ذهني فقط . كما يلزم القول لا يكفي ان يحصل هذا

الوجود بالفعل في عللها . ان تلك الطريقة من الوجود الذهني، هي ملك الافكار من حيث طبيعتها الخاصة . كذلك طريقة الوجود الفعلي . انها ملك علل هذه الافكار (على الاقل عللها الاولية الرئيسية) من حيث طبيعتها الخاصة . ولا شك في ان الفكرة قادرة على ان تلد فكرة اخرى . ان ذلك لا يمضي حتى النهاية . اذ يجب ، آخر الامر ، ان نصل الى فكرة اولى تكون علتها اشبه بنموذج ، او باصل ، تحتوي فعلياً على كل الوجود والكمال ، وتكون حقاً من جهة الذهن فقط ، او التمثل ، في هذه الافكار . هكذا يعرّفني النور الفطري ، بدهياً ، ان الافكار هي في نفسي كلوحات ، او صور ، يمكن ان تقصّر عن محاكاة كمال الاشياء التي اخذت عنها ، ولكن لا تستطيع ابداً ان تحتضن شيئا اعظم من هذه الاشياء ، او اكمل .

١٨ ـ اذا كان لدينا فكرة ، يوجد فينا كمالها ، بالفعل او بالواقع ، فمن اللازم اذن ان يكون لها علة خارجاً عنا .

كلما اطلت النظر في هذه الامور تجلت لي صحتها بمزيد من الوضوح والتمييز. ولكن ماذا استخلص من كل ذلك؟ استخلص ما يلي : اذا بلغ الوجود الذهني ، لفكرة من افكاري ، درجة تجعلني اعرف بوضوح ان الفكرة ليست فيّ حقا بالفعل،وبالتالي لست قادراً انا نفسي على ان اكون علتها ، اقتضى جبراً ان يكون هنالك موجود آخر هو علة هذه الفكرة ، لا ان اكون انا وحدي في العالم . اما اذا لم تكن لدي فكرة ، كتلك ، فحينئذٍ لا املك اي دليل كاف يقنعني ويؤكد لي وجود اي شيء سواي . لقد عنيت بالبحث عن هذه الادلة ، كلها ، فلم اتمكن حتى الساعة من ان اهتدي الى واحد منها .

١٩ ـ اني احمز في ترتيباً للافكار — كيف تنبثق منا الافكار التي لنا عن الناس والملائكة والحيوانات ؟ — والافكار التي لنا عن الاشياء الجسمية ؟ — والافكار التي لنا عن الحسيات ؟

الى جانب الافكار ، التي تظهرني لنفسي ، والتي لا يمكن ههنا ان يكون فيها ادنى صعوبة ، فكرة عن اله . وافكار اخرى عن الاشياء الجسمية الجامدة . واخرى عن الملائكة . واخرى عن الحيوانات . واخرى عن اناس من اشباهي (٤٣)اما الافكار التي لي عن اناس غيري ، او حيوانات ، او ملائكة ، فأتذهن بسهولة انها كونت ، مزجاً وتركيباً ، من الافكار الاخرى التي لي عن الاشياء الجسمية، وعن الله ، حتى وان لم يكن سواي في العالم من اناس ، وحيوانات ، وملائكة . يبقى الافكار التي لي عن الاشياء الجسمية . انا لا اجد فيها شيئاً ، مهما يبلغ من العظمة والتفوق ، يتراءى لي انه لا ينبثق مني . لانني لو امعنت النظر فيها ، وفحصتها على نحو ما فحصت امس فكرة الشمعة ، لرأيت انه لا يوجد فيها الا قدر زهيد جداً ، اتذهنه بوضوح وتميز ، اعني الحجم ، او الامتداد طولاً ، وعرضاً ، وعمقاً . اعني الشكل الذي يكوّنه الامتداد بمعالمه وحدوده . اعني الوضع الذي تأخذه الاجسام المختلفة الاشكال

بعضها بالنسبة لبعض . اعني حركة هذا الوضع او تبديله .
اضف ، الى هذه الامور ، الجوهر ، والدوام ، والعدد . اما
الامور الاخرى ، كالضوء ، والالوان ، والاصوات ، والروائح ،
والطعوم ، والحرارة ، والبرد ، وباقي الصفات التي تقع تحت
اللمس ، فهي تتلاقى في ذهني بغموض وابهام عظيمين ، بحيث لا
ادري اذا كانت صحيحة ، او زائفة ، او ظاهرية فقط ، اي لا
ادري هل الافكار التي اتذهنها ، ابتداء من هذه الصفات ، هي
حقاً افكار تعكس بعض الاشياء الواقعية ، او انها خيالات
وهمية لا يمكن لها ان تكون موجودة اجل لاحظت سابقاً ان
الاحكام وحدها هي التي يمكن ان يقع فيها الزيف الصوري او
الخطأ الصحيح . مع هذا فقد يحدث في الافكار ضرب من الخطأ
المادي ، كحين أتمثل اللاموجود على انه شيء موجود. مثلاً . ان
الافكار التي لدي ، عن البرودة والحرارة ، هي على جانب من
الغموض والابهام ، بحيث لا يمكنني بواسطتها ان اقول هل
البرودة حرمان حرارة فقط ، او الحرارة حرمان برودة ،
او هل الاثنتان صفتان واقعيتان ، او هما غير ذلك .
ولما كانت الافكار تشبه صوراً فمن اللاممكن ان توجد
فكرة الا وتبدو لنا انها تمثل شيئاً من الاشياء . واذا صح
القول ان البرودة حرمان حرارة ، فان تسمية الفكرة
التي تمثلها لي كشيء واقعي ، ايجابي ، بالفكرة الزائفة ليست
مجانبة للصواب . وهكذا ما شابهها من الافكار الاخرى ، التي
لا تحتاج الى ان انسب لهامبدعاً سواي . لانها اذا كانت خاطئة ،
اي كانت تمثل اشياء لا وجود لها ، فالنور الفطري يرشدني
الى انها تصدر عن العدم ، اي الى انها ليست فيّ الا لأن طبيعتي
غير الكاملة تماماً ينقصها شيء. واذا كانت هذه الافكار صحيحة ،
لا ارى لمَ لا اكون انا مبدعها ، فتصدر عني ، ما دامت
تعرض علي قليلاً من الوجود ، بحيث لا اتمكن من ان اميز بين الشيء
الممثل واللاموجود .

٢٠ - في الافكار التي لدينا عن الجوهر ، والدوام ، والعدد ... الخ .

اما الافكار الواضحة ، المتميزة ، التي لدي عن الاشياء
الجسمية ، فمنها ما يبدو اني قدرت على اقتباسه من فكرتي عن
ذاتي (٤٤) ، كفكرتي عن الجوهر ، والدوام ، والعدد ، وما شاكل .
فحين افكر ان الحجر جوهر ، او شيء يستطيع من تلقاء نفسه
ان يكون موجوداً ، واني انا ايضا جوهر ، رغم تذهني ذاتي
شيئا مفكراً لا ممتداً ، وتذهني الحجر بالعكس ممتداً لا مفكراً ،
مع وجود فارق كبير بالتالي بين التذهنين ... اقول حين افكر
هكذا ارى ان التذهنين متفقان في ان كليهما يمثل جوهراً .
وكذلك حين افكر اني موجود ، الان ، وحين اتذكر اني
كنت موجوداً ، فيما مضى ، وانه سنح لي ان اتذهن خواطر
كثيرة مختلفة ، اتبين عددها ، عندئذ اكتسب من ذاتي فكرتي
الدوام والعدد ، اللتين انقلهما فيما بعد الى كل الاشياء ، التي اريد .

٢١ - حتى التي لدينا عن الامتداد ، والشكل ، والوضع ... الخ .

اما الصفات الاخرى ، التي تتألف منها افكارنا عن الاشياء

الجسمية ، اعني الامتداد ، والشكل ، والوضـــع ، وحركة الحيّز ، فمن الثابت انها ليست فيّ ذهنياً ، ما دمت شيئاً يفكر فقط . ولكنها بعض احوال للجوهر ، او ظواهر يبين منهـــا الجوهر الجسمي . ولما كنت انا ذاتي جوهراً ، فانها تبدو منطوية فيّ بالفعل .

٢٢ ـ اما الفكرة، التي لنا عن الله، فهي لا تأتي منا . اذن الله موجود.

لم يبق الا فكرة الله ، وحدها ، التي يجب ان ننظر هل فيها شيء لم يصدر عني (٤٥). واقصد بلفظ الله جوهراً ، لامتناهياً ، ازلياً ، منزهاً عن التغير ، قائماً بذاته ، محيطاً بكل علم ، قادراً على كل شيء ، خلقني انا وخلق جميع الاشياء الموجودة ، ان صح ان هناك اشياء موجودة . هذه الصفات الحسنى ، بلغت من الجلال والشرف حداً جعلني اعتقد ، كلما امعنت النظر فيها، ان الفكرة التي لدي عنها لا يمكن ان اكون انا وحدي مصدرها. اذن يترتب علينا ان نستنتج ، من كل ما سبق ، ان الله موجود. لانه ، وان كانت فكرة الجوهر هي فيّ ، وكنت انا جوهراً ، فمن اللاضروري ان يكون لدي فكرة الجوهر اللامتناهي ، انا الوجود المتناهي ، لو لم يضعها فيّ جوهر لامتناه حقا .

٢٣ ـ نتذهن اللامتناهي ، اي الله ، بواسطة فكرة حقيقية عنه ، هي فينا سابقة ، نوعاً ما ، لفكرتنا عن ذاتنا .

لأحذرن من القول اني اتذهن اللامتناهي فقط بالسلب لما هو متناه ، على نحو ما افهم السكون والظلمة بسبب الحركة والضوء . بل اتذهن اللامتناهي بفكرة حقيقيـة مـــا دمت ، بالعكس ، ارى بجلاء ان في الجوهر اللامتناهي وجوداً ، اكثر مما في الجوهر المتناهي : وبالتالي ارى ان فكرة اللامتناهي سابقة عندي لفكرة المتناهي ، اي ان الله ســابق لذاتي . والا كيف اعرف اني اشك ، وارغب ، اعني ان شيئاً ينقصني ، واني لست كاملاً كل الكمال ، لو لم يكن لدي فكرة عن كائن هو أكمل من كياني ، اعلم بالقياس اليه ما في طبيعتي من عيوب ؟

٢٤ ـ ان هذه الفكرة عن الله ليست خاطئة البتة .

ولا يصح القول ان هذه الفكرة عن الله هي زائفة مادياً (٤٦) فاستمدها من العدم ، اي يمكن ان تكون فيّ من جهـة العيب الذي لي ، على نحو ما قلت سابقاً عن فكرتي الحرارة والبرودة ، وما شابهها . بالعكس . هذه الفكرة هي فكرة واضحـــة جداً ، ومتميزة جداً ، تتضمن في ذاتهـــا من الوجود الواقعي اكثر من اية فكرة اخرى . لذا لا يوجد اصدق منها ، ولا أقل تعرضاً لشبهة الزيف والبطلان .

٢٥ ـ بالعكس انها جد حقيقية .

قلت ان هـــذه الفكرة عن موجود ، مطلق الكمال ، لامتناه ، هي فكرة صحيحه جداً(٤٧). فنحن ، وان استطعنا التخيل ان مثل هذا الموجود غير موجود ، لا نستطيع ان نتخيل فكرته لا تمثل لي شيئاً حقيقيــاً ، كما قلت عن فكرة

البرودة .

٢٦ ـ فواضحة جداً ومتميزة جداً .

هذه الفكرة عينها هي واضحة جداً، ومتميزة جداً، اذ كل ما اتذهن بوضوح وتمييز انه واقع حق ، كامل بعض الكمال ، يدخل كله تحت هذه الفكرة .

٢٧ ـ اجل اننا لا نفهم اللامتناهي . لكن هذا لا يعني انه غير حقيقي.

على الرغم من انني لا احيط علماً باللامتناهي، او رغم كون الله ينطوي على كثرة لا تحصى من امور اعجز عن ان احيط بها ، وقد لا يتيسر لي بلوغها بالفكر ابداً ، فان هذا لا يعني انه غير حقيقي . اذ من طبيعة اللامتناهي ان تعجز طبيعتي المتناهية المحدودة التي لا تقدر على ان تحيط بها . يكفي ان اتذهن ذلك جيداً ، وان احكم بان كل الامور التي اتذهنها بوضوح ، والتي اعرف ان فيها شيئاً من الكمال ، وربما ايضاً صفات اخرى اجهلها ، هي في الله حقاً وفعلاً ، حتى تكون الفكرة التي لدي عنه اصح ، واوضح ، واميز ، من كل افكار ذهني .

٢٨ ـ من غير الممكن ان تصدر عنا فكرة الله مهما تكن افتراضاتنا .

ربما كنت انا شيئاً اكثر مما يخيل لي. وربما كانت كل صفات الكمال ، التي انسبها للذات الإلهية ، موجودة فيّ بالقوة ، على وجه ما ، وان لم تخرج بعد الى حيز العمل ، ولا ظهرت بافعالها. الم اختبر من قبل ان معرفتي تتدرج في الزيادة والاكتمال ، فلا يوجد شيء يحول دون ازديادها الى غير نهاية، ولا يوجد سبب يمنع ان اكتسب عن طريقها جميع الكمالات الاخرى ، التي في ذات الله ، متى بلغت هذا القدر من الزيادة والاكتمال ؟ واخيراً لست ارى لِمَ لا تغدو قوتي على اكتساب هذه الكمالات ، اذا كانت موجودة لدي ، مستطيعة ان تدخلها فيّ ، وان تطبعها . لكن عندما ادقق النظر في الامر ، اتأكد من ان ذلك غير ممكن . اولاً ، لأن جميع هذه الكمالات لا تمت بصلة لي ، ولا تقترب اطلاقاً من فكرتي عن الألوهية ، التي تشتمل على كل شيء ، بالقوة والفعل معاً ، رغم ان معرفتي ترقى كل يوم في مراتب الكمال ، وان طبيعتي تنطوي على اشياء كثيرة، بالقوة، لم تتحقق فيها بعد فعلاً. ثم لأن النمو عينه الذي تنموه معرفتي، والازدياد نفسه الذي تزداده بالتدرج ، يدلان دلالة لا شك فيها ان معرفتي ناقصة . اكثر من ذلك . سأظل اعتقد ، مهما يكن من ازدياد معرفتي ، انها لن تكون غير متناهية بالفعل ، لانها لن تبلغ ابداً درجةً عاليةً ، من الكمال ، تحول دون اكتساب المزيد من النمو . لكنني اتذهن الله لامتناهياً جداً ، بالفعل ، بحيث يمتنع اضافة شيء الى كماله المطلق . واخيراً ادرك جيداً ان الوجود الذهني ، لفكرة من الافكار ، لا يخرج عن كائن هو موجود بالقوة ، فقط ، اذ ليس لهذا اي معنى بالواقع ، بل يخرج عن كائن موجود بالفعل .

٢٩ ـ ان استخدامنا للحواس ينسينا بسهولة اسباب هذه الحقيقة .

اجل ، لا ارى في كل الذي ابديته ، الآن ، شيئاً يعجز ان يعرفه ، بالنور الفطري ، كل من يريد ان يمعن النظر . لكن ، حالما ارخي العنان لانتباهي ، فان ذهني يغـــمّ ، وتغشاه فيّ صور الاشياء الحـسية . اذ ذاك لا يعود يفهـم بسهولة السبب ، الذي يقضي ان تكون فكرتي عن وجود ، هو اكمل مــن وجودي ، قد وضعهـا فيّ بالضرورة موجود ، هو اكمل مني بالواقع .

٣٠ ـ نحن لسنا علة انفسنا .

لذلك اريد ، هنا ، ان اتجاوز هذا الامر ، لانظر مـا اذا كان باستطاعتي ، انا الذي املك هذه الفكرة عن الله ، ان اكون موجوداً ، لو لم يكن ثمة إله (٤٨). واتساءل ممن اخذت وجودي ؟ إما من نفسي وإما من ابويّ ، وإما من علل اخرى اقل كمالاً من الله ، اذ لا يمكن ان نتصور شيئاً اكمل منه ، ولا معادلاً له .

٣١ ـ في العلة الاولى .

لو كنت مستقلا عن كل شيء آخر ، وكنت انا خالق نفسي لما شككت في امر ، او رغبت في امر . ولا افتقرت الى اي من الكمالات(٤٩). ذلك لانني امنح نفسي،حينئذ ، كل كمال يخطر ببالي ، فاكون الهاً .

٣٢ ـ في العلة الثانية .

قد اظن ان الاشياء ، التي تنقصني ، ربما هي اصعب منالاً مما املك الآن . بالعكس تماماً . ان خروجي من العـــدم ، انا الشيء او الجوهر المفكر ، اصعب تحققاً من اكتسابي علومـــاً ومعارف عن امور كثيرة ، اجهلها ، وما هي الا اعراض لذلك الجوهر المفكر . لو منحت نفسي هذا المزيد من الكمال ، الذي اتحدث عنه الآن ، اي لو كنت انا نفسي خالق نفسي ، لمـــا حرمتني على الاقل شيئاً من الاشياء الايسر منالاً ، كالكثير من المعارف المحتاجة لها طبيعتي المحرومة . بل لما حرمت ذاتي صفة من الصفات المنطوية في الفكرة ، التي اتذهنها عن الله ، لانه ليس فيها صفة من هذه الصفات ، تبـــدو لي اصعب خلقاً او اكتساباً . ولو كان فيها ما هو اصعب ، لبدت لي دون شـــك هكذا (على فرض اني كنت مصدر الاشـياء الاخرى التي املكها) ما دمت اختبر ان قـــدرتي تنتهي على عتبتها ، فلا تستطيع الوصول اليها .

٣٣ ـ حتى وان افترضنا اننا موجودون ، دائماً ، فـان دوام وجودنا يثبت ، بطبيعته ، ان علة ما هي التي توجدنا .

حتى ولو جاز لي الافتراض انني كنت دائمـاً موجوداً ، كما انا الآن ، فلا مفر من التسليم بضرورة كون الله خالق وجودي . وذلك على الصورة الآتية : ان زمان حياتي كله يمكن تجزئته الى ما لا نهاية له ، كل جزء لا يعتمد اطلاقاً على الاجزاء الباقية .

لذا لا شيء يضطرني الى ان اوجد، الآن ، اذا كنت قد وجدت منذ هنيهة، ما لم توجدني علة في هذه اللحظة، وتخلقني ثانية (٥٠)، ان صح التعبير ... اي علة تحافظ عليّ

٣٤ ـ هذه العلة تختلف عنا .

من الامور الواضحة جداً ، والبديهية جداً ، عند الذي يمعن النظر في طبيعة الزمان (٥١)، ان حفظ جوهر من الجواهر، عبر كل لحظات دوامه ، يحتاج الى القدرة عينها والفعل عينه اللازمين لاحداثه واعادة خلقه ، اذا لم يكن بعد موجوداً . فالنور الفطري يرينا بوضوح ان الحفظ ، والخلق، لا يختلفان الا من حيث طريقتنا في التفكير ، لا من حيث واقع الامور . اذن علي ان اسائل ذاتي كي اعلم هل فيّ سلطة وقوة استطيع بها ، انا الموجود الآن ، ان اجعل نفسي موجوداً كذلك في المستقبل . فمن حيث اني شيء يفكر (او على الاقل من حيث هذا الجزء من نفسي الذي نحن بصدده الآن فقط) لو كانت مثل هذه القوة موجودة فيّ لخطرت ببالي دائماً وحصلت لي معرفتها . لكنني لا اشعر ان لدي اية قوة من هذا القبيل . لذا يتضح لي اني استند في وجودي الى وجود يختلف عني .

٣٥ ـ من اللاممكن ان تكون هذه العلة غير الله ـ ومن اللاممكن ان تكون عدة علل قد ساهمت في ايجادنا ـ لماذا لا نقدر على افتراض مثل هذا القول .

لعل هذا الكائن ، الذي استند اليه، هو غير الله وهكذا اكون قد وجدت من ابويّ ، او من علة اخرى قل كمالاً . لكنه افتراض خاطىء . اذ سبق لي ، فاعتبرت من الامور البديهية جداً ان يكون في العلة من الحقيقة ، على الاقل ، قدر ما في معلولها . ولما كنت بالتالي شيئاً يفكر ، وفي نفسي فكرة عن الله ، كائنة ما كانت علة وجودي ، فلا بد من التسليم بان هذه العلة هي ايضاً شيء يفكر ، ويملك فكرة عن جميع الكمالات ، التي انسبها الى الطبيعة الالهية . ولنبحثن من جديد عن اصل هذه العلة وعن وجودها . هل ينبثقان من ذاتها ام من علة اخرى ؟ لو كان وجودها من ذاتها لوجب – على ضوء ما قدمت من البراهين – ان تكون هي الله . ألا تملك صفة الوجود الكينونية من ذاتها ؟ اذن تستطيع ، ولا شك، ان تملك بالفعل كل كمال تخطر لها فكرته ، اي كل كمال اتذهنه في الله . اما اذا كانت تصدر عن علة اخرى ، غير ذاتها ، فلنا ان نتساءل ، من جديد وللسبب عينه ، عن هذه العلة الثانية هل ينبثق وجودها من ذاتها ، ام من غيرها ، لنتدرج هكذا حتى نصل اخيراً الى علة قصوى ، تكون هي الله . وجلي تماماً انه لا يصح الذهاب في التدرج ، ههنا ، الى ما لا نهاية له . لسنا ، في هذا المقام ، بصدد العلة التي اوجدتني من قبل، وانما بصدد العلة التي تحفظني الآن . ولا يمكننا القول ان عللاً كثيرة قد تعاونت على ايجادي ، فتلقيت من الاولى فكرة عن احدى صفات الكمال ، التي انسبها الى الله ، وتلقيت من الثانية فكرة عن كمال آخر ، وهكذا تغدو جميع هذه الكمالات موجودة ، حقاً ، في جهة

من جهات الكون دون ان توجد ، ضمة ، في موجود واحد هو الله بالعكس . ان مـــا لصفات الله كلها من الوحدة ، والبساطة ، او عدم المفارقة ، هو احد الكمالات العظمى التي اتذهنها موجودة فيه. اذ يستحيل على فكرتي عن هذه الوحدة، التي لجميع كمالات الله ، ان تكون قد اودعتها في ذهني علة ، لم اتلق منها ايضاً افكاري عن جميع الكمالات الاخرى . ما من قوة استطيع ان احيط بها كلها ، في وحدة ملتئمة لا تنفصل ، دون ان تعطيني في الوقت نفسه معرفة بماهيتها ، وبوجودهـا ، على نحو معين .

٣٦ - ولا ان الوالدين هم الذين يخلقوننا ، او يحافظون علينا ، مما يدفعنا الى الاستنتاج ان الله موجود .

اما فيما يتعلق بابوي ، اللذين يبدو اني ولدت منهما ، واللذين كل ما اعتقدته عنهما هو حق ، فليس من الضروري ان يكونا علة حفظي ، ولا خلقي او ايجادي ، من حيث اني شيء يفكر. اذ لا علاقة بين ايجاد جوهراً كهذا والفعل البدني،الذي اعتدت ان اقول ان ابوي هما سببه . قصارى ما ساهما فيه ، بميلادي ، انهما وضعا بعض الاستعدادات في تلك المادة ، التي حكمت حتى الآن اني محصور ضمنها ... انا ، اي ذهني ، الذي آخذه وحده على انه نفسي . اذن لا توجد بشأنها اية صعوبة . لكن يجب ان نستخلص من كوني موجوداً ، ومن كوني احمل فيّ فكرة موجود مطلق الكمال ، اي فكرة الله ، ان وجود الله قد تمّ اثباته بكل بداهة .

٣٧ - ان فكرة الله تلك هي طبيعية فينا.

يبقى علي ان انظر كيف اكتسبت هذه الفكرة (٥٢).ذلك لاني لم استمدها من الحواس ، ولم تعرض علي قط ، بعكس ما كنت اتوقعه ، كما يحدث لافكارنا عن الاشياء المحسوسة ، عندما تظهر هذه الاشياء ، او يتراءى لنا انها تظهر امـــام الاعضاء الخارجية للحواس . ولا هي اختراع ذهني او مجرد وهم ، لانني عاجز عن ان انقص منها شيئاً او ازيد عليها.لا يبقى لي الا القول بان هذه الفكرة ولدت ، ووجدت معي منذ خلقت ، كما ولدت الفكرة التي لدي عن نفسي .

٣٨ - تأتي من الله الذي يملك، فعلا والى ما لا نهـاية له، كل الكمالات المحتواة فيها .

لا عجب ان يكون الله ، حين خلقني ، قد غرس فيّ هذه الفكرة ، لكي تغدو علامة للصانع مطبوعة على صنعه . وليس من الضروري ، كذلك ، ان تختلف هذه العلامة عن الصنعة ذاتها . يكفي الاعتبار ان الله خلقني ، ليرجح عندي الاعتقاد بانه جعلني ، من بعض الوجوه ، على صورتـــه ومثاله . وانا اذهن هذه المشابهة (المتضمنة الفكرة) بالقوة عينهـا ، التي اذهن بها ذاتي ، اي اني حين امعن النظر في نفسي لا اتبين ، فقط ، انني شيء غير تام ، ناقص ، ومعتمد على غيري ، ودائم

النزوع والاشتياق الى شيء احسن ، واعظم مني ، بل اتبين ايضاً ان الذي اعتمد عليه يملك في ذاته كل هذه الامور العظيمة ، التي اشتاق اليها ، والتي اجد في نفسي افكاراً عنها . وانه يملكها لا على نحو غير معين ، او بالقوة فحسب ، بل يتمتع بها فعلاً الى ما لا نهاية له . وهكذا اعرف انه الله . قيمة البرهان ، الذي استخدمته هنا لاثبات وجود الله ، تقوم على التسليم بأن طبيعتي ليست هي ما هي ، اي ليست حاملة فيها فكرة اله ، لو لم يكن الله موجوداً . اقصد هذا الاله عينه ، الذي فكرته موجودة في ذهني ، الحائز جميع تلك الكمالات السنية ، التي تخطر لاذهاننا فكرة ضئيلة عنها ، دون ان تستطيع الاحاطة بها ... هذا الإله المنزه عن كل عيب ، والمبرأ من شوائب النقص .

٣٩ – الله لا يستطيع ان يخدع .

من البديهي ان الله لا يخدع(٥٣) لأن النور الفطري يرشدنا الى ان المخادعة تصدر جبراً عن نقص .

٤٠ – ليس بمقدورنا ان نطيل معاينتنا وعبادتنا لهذا الاله الكلي الكمال.

قبل ان اتفحص ذلك بمزيد من العناية ، وانتقل الى النظر في الحقائق الاخرى ، التي يمكن التقاطها منه ، يجدر بي ان اقف هنيهة وجيزة ، لكي اعاين هذا الإله ذا الكمال المطلق ، واعمل الروية في صفاته البديعة ، واتأمله ، واتعشقه ، واتعبد بهاء نوره الفريد (٥٤) ، على الاقل قدر ما في طاقة ذهني ، الذي كأنما يرتد من هذا التطلع مبهوراً .

٤١ – على هذا يقوم الخير الاكبر في هذه الحياة .

ألا يعلمنا الايمان ان الغبطة العظمى ، في الحياة الاخرى ، لا تقوم الا على المعاينة للجلالة الإلهية ؟ (٥٥) كذلك يعلمنا الاختبار ، منذ اليوم ، ان تأملاً كهذا — ولو بعيداً كل البعد عن الكمال — يتيح لنا ان نظفر من الرضا بأكبر قسط نتمكن ان ننعم به في هذه الحياة .

التأمل الرابع

في الصوّاب والخطأ

١ – سهل علينا ، وقد حررنا الذهن من الحواس ، ان نوجه نحو الامور العقلانية .

رضت نفسي كثيراً ، في الايام الماضية ، على تحرير ذهني من سيطرة الحواس . وقد ثبت لي ان ما نعرفه ، حقاً ، عن النفس البشرية يفوق ، بكثير ، ما نعرفه عن الاشياء الجسمية . اما الذي نعرفه عن الله ، ذاته ، فانه يزيد على هاتين المعرفتين . وهكذا يتيسر لي، الآن، تحويل ذهني عن الاشياء المحسوسة، او المتخيلة ، لأسدده نحو الامور الصافية ، الخالصة ، من شوائب المادة .

٢ – في ان معرفتنا لله هي السبيل الى معرفتنا للاشياء الاخرى .

لا ريب من ان الفكرة، التي لديّ عن النفس البشرية ، كشي يدرك – لا كشيء يمتد طولاً ، وعرضاً ، وعمقاً ، ولا كشيء يمت بصلة الى ما هو من صفات الجسم – اقول ان هذه الفكرة هي ، بلا نزاع ، اشد تميزاً من فكرتي عن مطلق شيء جسمي . ثم حين اعتبر نفسي شاكاً ، اي شيئاً ناقصاً يعتمد على سواه ، تعرض لذهني، بقوة في الوضوح والتمييز، فكرة موجود كامل مستقل عن غيره... اي تعرض لي فكرة الله(٥٦). وجود

هذه الفكرة في نفسي ، او مجرد كوني انا (صاحب هذه الفكرة) كائناً موجوداً ، يجعلني وحده اتيقن من وجود الله ، ومن ان وجودي يستند اليه ، في جميع لحظات حياتي ، بحيث لا اعتقد ان النفس البشرية تستطيع معرفة شيء ، ببداهة وتأكيد ، اكثر مما تستطيع ان تعرف وجود الله . وهكذا يخيل لي اني اهتديت الى طريق ينقلنا ، من التأمل في الإله الحق ، الذي يشتمل على كل ذخائر العلم والحكمة ، الى معرفة الاشياء الاخرى في الكون .

٣ – من المحال ان يخدعنا الله .

ذلك لانني اقر ، بادىء بدء ، ان الله لا يخدعني ، اذ الخداع نقص . ولئن ظهر ان القدرة على المخادعة هي من علائم القوة ، والبراعة ، فان اعتماد المخادعة لدليل ضعف ، او خبث . وهما امران لا يمكن ان يكونا في الله .

– وعليه ، فاننا لا نخطىء اذا استخدمنا ، بحكمة ، العقل الذي منحنا اياه . لكن هذا لا يعني اننا لن نخطىء ابداً .

ثم اعرف ، بخبرتي الشخصية ، ان الله قد وهبني ملكة ، من خصائصها ان تحكم ، او ان تميز بين الصائب والخطأ ، كما وهبني سائر ما املك من اشياء هي فيّ . ولما كان مستحيلاً ان يريد الله خدعي ، فمن الثابت انه لم يهبني تلك الملكة لتقودني الى الخطأ ، اذا استعملتها كما هو لازم . اذن لا مفر من الاستنتاج

انني لا انخدع . لانه ، اذا كان كل ما في نفسي آتياً من الله ، وكان الله لم يضع فيّ ملكة من شأنها ان تخدع ، فانا لن اخطىء . والحق انني لا اجد فيّ أية علة للخطأ ، او الزلل ، حين انظر الى نفسي كمنبثقة فقط من الله ، فاولي وجهي نحوه . لكن سرعان ما أتبين بالاختبار (٥٧) ، حين اعود الى ذاتي ، انني عرضة رغم ذلك لاخطاء لا تحصى . هذه الاخطاء ، اذا بحثت عن سبب لها ، خطرت لي فكرتان : فكرة واقعية ايجابية عن الله ، اي عن كائن أعلى ... وفكرة سلبية عن العدم ، ان صح التعبير ، اي عن شيء لا يمت بصلة الى الكمال . ثم تبين لي اني وسط بين الله والعدم ، اي اني في منزلة بين الكائن الاعلى واللاكائن ، بحيث لا يوجد فيّ ما يسوقني الى الخطأ ، اذا اعتبرت ان كائناً أعلى قد خلقني . لكن ، اذا اعتبرت اني مرتبط بالعدم ، او باللاكائن اي اعتبرت اني لست انا الكائن الاعلى ، وان اشياء كثيرة تنقصني – فانني اتعرض لنقائص لا تحصى . لا عجب اذ ذاك ان وقعت في الخطأ .

• يكفي ان نكون محدودين ، لنخطىء ، ما دام الضلال نقصاً .

هكذا اعرف ان الخطأ ، من حيث هو خطأ ، ليس شيئاً واقعياً يرجع الى الله . وانما هو نقص . فانا لست بحاجة ، كي اخطىء ، لملكة خاصة من لدن الله . بل يرد خطأي الى ان ما منحنيه الله ، كي اميز الحق من الباطل ، هو عندي قوة متناهية .

٦ – يبدو ، مع ذلك ، ان الضلال ليس نقصاً ، بل هو حرماننا بعض الكمالات .. ويبدو مستحيلا ان يكون الله قد حرمنا كمالات واجبة لنا .

الا ان هذا لا يرضيني كل الرضا . لأن الخطأ ليس سلباً بحتاً ، اي ليس مجرد عيب ، او افتقار ، الى بعض كمالات لا واجبة لي . لكنه حرماني معرفة كان من واجبي ان امتلكها فهل يمكن ان يكون الله ، نظراً لطبيعته ، قد اعطاني ملكة ليست كاملة في نوعها ، اي ملكة ينقصها شيء من الكمال اللازم لها ؟ اذا صح ان المصنوع يزيد كمالاً واتقاناً ، كلما زاد الصانع خبرة ، فأي شيء مما اعطاه الخالق الاعلى ، للكون ، يمكن ان لا يكون كاملاً ومتقناً ، للغاية ، في كل اجزائه ؟ لا شك في ان الله كان قادراً على ان يخلقني معصوماً من الخطأ . ولا شك ايضاً في ان ارادته تبتغي ايضاً افضل الامور . فهل سقوطي في الخطأ هو افضل من عدم سقوطي ؟

٧ – على ذلك ان لا يجعلنا نشك في وجوده ، ما دامت غاياته مجهولة لدينا ، ومن الجرأة ان نقتحم ابوابها .

اول ما يخطر ببالي ، عندما اطيل النظر في هذا ، ان لا استغرب من عجزي عن ادراك غايات الله . . . وان لا اشك بالتالي في وجوده . فقد يريني الاختبار اشياء كثيرة اخرى ، موجودة ، على الرغم من انني لا افهم لماذا خلقها الله ، وكيف خلقها . الا اعلم ان طبيعتي ضعيفة محدودة جداً ؟ وان طبيعة الله ، بالعكس ، واسعة شاسعة مجهولة ؟ لا عجب اذن ان يقدر على ما يحصى من الامور التي تتجاوز اسبابها اطر عقلي . هذا الاعتبار كاف ، وحده ، لاقناعي بان ما اصطلح على تسميته عللاً غائية ، لا محل له في الاشياء الفيزيقية ، او الطبيعية . اذ يبدو لي ان الخوض في غايات الله ، ومحاولة الكشف عن اسرارها ، جرأة عليه .

٨ يجب ان ننظر في مخلوقات الله جملة لا تفصيلا .

وتمر في ذهني خاطرة اخرى . وهي ان لا ننظر الى مخلوق واحد ، دون سائر المخلوقات ، اذا كنا نريد ان نتثبت من كمال اعمال الله . بل يجب علينا ان ننظر ، الى مخلوقاته كلها ، في جملتها على وجه العموم . ذلك لأن الشيء ذاته ، الذي يبين لنا ناقصاً ، اذا نظرنا اليه وحده في العالم ، يبين لنا كاملاً ، اذا نظرنا اليه كجزء من هذا العالم . ولئن كنت لا اعرف على وجه اليقين ، منذ اعتزمت الشك في كل الامور ، حتى الآن ، الا وجودي ووجود الله ، فانا لا انكر – بعد ادراكي قدرة الله اللامتناهية – ان يكون قد خلق اشياء كثيرة اخرى ، او انه قادر على الاقل ان يخلق هذه الاشياء ، بحيث اغدو موجوداً وموضوعاً ، في العالم ، كجزء من كل الكائنات .

٩ في ان اخطاءنا تعود الى علتين : الادراك والارادة – في ان الادراك لا يخطىء – في ان الارادة ، او حرية الحكم ، هي اوسع ملكاتنا واكملها على اي شي تقوم الحرية ؟ لماذا تقويها النعمة الإلهية ؟

ثم نظرت الى نفسي ، عن كثب ، وتفحصت اخطائي التي تدل ، وحدها ، على انني ناقص . فوجدت ان اخطائي تعتمد

على اشراك علتين : قدرتي على المعرفة ، وقدرتي على الاختيــار او حرية الحـكم ، اي قدرتي على الادراك والارادة معاً . ذلك لانني ، بالادراك وحده ، لا اثبت شيئاً ، ولا انفي شيئاً . بل اتذهن معاني الاشياء، التي يمكن ان احــكم عليها بالاثبات، او بالنفي . اذا نظرنا الى الادراك ، من هــذا الوجه ، نستطيع القول انه لا محل فيه للخطأ ، اطلاقاً ، شرط ان نأخذه بمعناه الصحيح . وعلى الرغم من ان ثمة اشياء كثيرة ، ليس في ادراكي اية فكرة عنها ، فهذا لا يعني ان ادراكي قد حرم معانيها، كشيء من لوازم طبيعته . نقول فقط ان هذه المعــاني ، ليست موجودة فيه ، اذ لا دليل ان الله مناخ ليهبني قدرة على معرفة اعظم ، واوسع ، مما وهبني فعلاً . مهما اتمثل براعة فنه ، وابــداع صنعه ، فلن يذهب ظني الى ان الله مناخ ليضفي على كل عمل ، من اعماله ، جميع الكمالات التي يستطيع ان يضفيها على بعض اعماله . لا مجال كذلك للتذمر من كون الله لم يهبني كفاية حرية اختيار ، او ارادة ذات سعــة كاملة . ان تجــاربي تشهد حقاً كم لي من الارادة الضافية ، المترامية ، التي لا يحصرها قيد . وتجدر الاشارة، هنا ، انه ما من قوة اخرى في نفسي، مهما يبلغ كمالها ، إلا ويمكنها ان تكون اكمل مما هي واعظم . فاذا نظرت مثلاً الى ملكة التذهن، عندي ، وجدت ان نطاقها ضيق للغاية، محدود ، وتذهنت في الوقت نفسه فكرة ملكة اخرى اوســع منها بكثير ، بل لا نهاية لها . وكوني اقدر على ان اتصورها يجعلني اتبين ، بغير عناء ، انها من الصفات المختصة بطبيعة الله .

وهكذا اذا امعنت النظر ، بالطريقة عينها ، في ملكاتي الاخرى (كالذاكرة او المخيلة) فانني اجدها ضيقة لدي، عظيمة لامتناهية لدى الله . اما الارادة ، او حرية الاختيار التي اختبرهــا في نفسي ، فهي كبيرة جـداً بحيث لا اتصور غيرها ، اوسع منها ولا اعظم . انها التي تجعلني اعرف ، خاصة ، اني على صورة الله ومثاله . ورغم كونها ارحب عنده مما هي عندي — دون اي وجه المقارنة – اما لأن انضمام المعرفة والقـدرة الى ارادة الله يصيّرها امتن واشد تأثيراً ، واما لان الموضوعات التي تتعلق بها ارادته كثيرة لا يحصرها العد – اقول رغم هــذا فهي لا تبدو عند الله اكبر مما هي عندي، اذا انا اعتبرتها في ذاتها الشكلية . ذلك انها استطاعـــة فقط ان نفعل الشيء عينــه او لا نفعل . ان نثبته او ننفيـــه . ان نقدم عليه او نحجم عنـــه . او انها فقط تصرف لدينا ، بمحض اختيارنا ، لـكي نثبت او ننفي الاشياء ، التي يعرضها الادراك ، فنقدم عليهــا او نحجم عنها ، دون ان نشعر بضغط علينا من الخارج . حريتي ليست في ان اكون غير مبال بالامور ، فيستوي الضدان لدي ، بل الاولى ان يقال ان حريتي في اختياري احد الطرفين ، وايثاري إياه على الآخر ، تزيد بمقدار ما يكون لدي من ميل نحوه ، اما لاني اعرف بالبداهة ما فيه من خير وحق ، واما لان الله قد دبرني هكذا لاميل اليه . هذا وان النعمة الإلهية ، والمعرفة الطبيعية ، لا تنقصان من حريتي ، وانما تزيدانها وتقويانها . ذلك لأن عدم المبالاة ، الذي اشعر به ، حين لا يدفعني سبب من الاسباب الى

ترجيح جانب على آخر ، هو من احط مراتب الحرية . انـــه دلالة على عيب في المعرفة اكثر مما هو دلالة على كمال في الارادة . لو كنت اعرف دائماً ، بوضوح ، ما هو حق وما هو خير ، لما وجدت عناء في تعيين اي رأي ينبغي ان ارى ، وفي تعيين اي اختيـار ينبغي ان اختار ، فاصير هكذا حراً كل الحرية دون ان اكون غير مبال .

١٠ — وهكذا يتضح لنا ان الادراك والارادة ليسا ، في حد ذاتها ، علة اخطائنا التي تعود ، بالاحرى ، الى عدم استعمالنا لهما بطريقة قويمة .

اتضح لي ، من كل هذا ، ان اخطائي لا تصدر عن ملكة الارادة ذاتها ، التي انعم الله بها علي ، لانها رحبة جداً وكاملة جداً ، في حد ذاتها ... ولا تصدر ايضاً عن ملكة الادراك ، او التذهن ، لاني لا اتذهن شيئاً الا بواسطة القوة ، التي منحني الله اياها . كل مـا اتذهنه ، انما اتذهنـه جبراً كما ينبغي ذلك ، مما لا يمكن ان يجعلني مخطئا في هذا او ضالاً . اذن عما تصدر الاخطاء عنـدي ؟ تصدر عن ان الارادة ، التي هي اوسع من الادراك ، وارحب ، لا ابقيها في حدودهـا بالذات ، بل ابسطها على اشياء لا ادركها . ولمـا كان من شأن الارادة الا تبالي ، فمـن ايسر الامور ان تضل ، وتختار الخطأ بدلاً من الصواب ، والشر بدلاً من الخير ، مما يوقعني في الزلل والاثم (٥٨) .

١١ — ان وضوحاً شديداً في الادراك يستتبع ميـلا قوياً في الارادة . وعلى العكس ، ان جهلا شديداً في الادراك يستتبع لامبالاة كلية في الارادة.

مثال ذلك . بحثت ، في هذه الايام ، عما اذا كان حقاً يوجد شيء ، في العالم . ولما كنت اعرف ان مجرد البحث ، في هذا الموضوع ، يسوقني بالبداهة الى ان اكون انا نفسي موجوداً ، لم انكف عن التسليم بان ما اتذهنه واضحاً كل الوضوح هو شيء موجود . لا لأن سبباً من الخارج قد اناخني لذلك ، بل لأن الوضوح الشديد في الادراك يستتبع ميلاً قويـاً في الارادة . وهكذا انسقت الى الاعتقاد ان الحرية تزيد بازدياد المبالاة . اما الآن ، فمعرفتي لا تقتصر على اني موجود ، كشيء يفكر ، بـل تتناول الطبيعة الجسمية ، مما يحدوني على التساؤل عما اذا كانت الطبيعة المفكرة ، التي هي فيّ والتي هي انا بالذات ، مختلفة عن الطبيعة الجسمية ، او ان هاتين الطبيعتين همـا شيء واحد . اعتقد انني لم اعرف سببا ، بعد ، يجعلني اميل الى احد الرأيين ، اذ الامر هو عينـه ، سواء انكرت ام اثبت ، ام توقفت عن الحكم .

١٢ — في ان الارادة تظل لامبالية ، وان حصلت المعرفة لدى الادراك ، اذا كانت هذه المعرفة غير كاملة .

هذه الحال من اللامبالاة لا تقتصر على الامور ، التي يجهلهـا الادراك كل الجهل ، بل تتناول ايضا وبشكل عام كل الامور التي لا يستبينها بوضوح ، عندما تتداولهـا الارادة . ذلك لأن

مجرد علمي بكون التكهنات ، التي تسوقني الى اطلاق حكم في احد الامور ، لا ترتكز (مهما كانت محتملة) على مبررات اكيدة ثابتة ... اقول ان مجرد علمي انهـــا تكهنات ، لا ادلة يقينية ثابتة ، كاف عندي كي اعطي حكما بخلاف هذا . وهو ما خبرته خلل الايام الفائتة ، اذ خطأت كل ما كنت قد اعتبرته ، من قبل ، صحيحا كل الصحة . لا لشيء الا لأنه بان لي اننا قادرون دائما على الشك في ما نعتقد .

١٣ – نصيب في الحكم او نخطيء بمقدار ما تتجاوز ارادتنا معرفتنا ، او لا تتجاوز ، مما يكون علة لان نرتكب الاخطاء — رغم هـذا لا يسعنا ان نتذمر — لا يسعنا ان نتذمر من الله لان ادراكنا ليس اكمل مما هو — ولا من ان ارادتنا هي اوسع من ادراكنا – ولا من ان الله يشترك معنـــا في الخطأ .

اذا احجمت عن اطـلاق حكمي على امر ، لا ينكشف لي بوضوح وتميز ، اكون قد قمت بعمل حسن ، للغاية ، فلا اضل . امـــا اذا نفيته ، او اثبته ، فاكون قد استخدمت حريتي استخداما عاطلاً . واذا اثبت ما ليس بصائب اكون قد اخطأت جبراً ، وان حكمت بموجب الحقيقة ، لأن مثل هذا الحكم لا يحدث الا مصادفة ، فلا انجو من السقوط ومن استخدام حريتي بشكل سيء . ان النور الفطري يرشدنا الى ان معرفة الادراك يجب عليها دائما ان تسبق تصميم الارادة . بهذا الاستعمال السيء لحرية الاختيار يحصل الحرمان الذي يكون شكل الخطأ . يعني ان الحرمان عملية تنبثق مني ، لا ملكة اعطنيها الله ، ولا هي حقاً عملية ترتبط به . وهل يجوز لي ان اتذمر من كون الله لم يمنحني ذكاء اقدر ، او نوراً فطريا اكمل ، مما منحني اياه ؟ كلا . ذلك لأن خاصة الادراك المحدود هي ان يجهل اشيـــاء كثيرة ، وخاصة الادراك المخلوق هي ان يكون محدوداً . لاشكرنه اذن لما وهبني اياه من الكمالات القليلة ، التي هي فيّ ، دون ان يكون لي عليه فضل . فمن سوء الظن به الاعتقاد انه بتر عني ، او اوقف ظلما ، باقي الكمالات التي لم يعطنيها قط . وليس بداع لتذمري ، ايضا ، انه اعطاني ارادة اوسع من الادراك ، مـــا دامت طبيعة الارادة تتعطل ، اذا حذف منهـا عنصرٌ ، لانها وحدة لا تتجزأ . والحق انه كلما زاد اتساعها انبغى لي ان اشكر الله الذي اعطنيهـــا واخيراً ليس بداع لتذمري من مشاركة الله لي في تكوين افعـــال تلك الارادة ، اي في تكوين احكامي الخاطئة . ذلك لأن هذه الافعال ، المشار اليهـــا ، هي صحيحة جداً وحسنة جـــداً ، من حيث ارتباطها بالله ، فيكون كمال طبيعتي اكبر ، عندما اقدر على تكوين هذه الافعال ، مما لو كنت عاجزاً عن تكوينها . اما الحرمان ، الذي هو السبب الوحيد القاطع للخطأ والخطيئة ، فلا يحتاج ابداً لمشاركة الله فيه ، لانه ليس شيئا او كيانا . لذا وجب علينا ، اذا ارجعنا سبب الحرمان الى الله ، الا نسمي الحرمان شراً ، وانما نفيا فقط ، على غرار معنى هذين اللفظين في اصطلاح المدرسين .

١٤ – ليس نقصاً في الله ان يكون قد اعطانا الحرية . لكنه نقص فينا ان نسيء التصرف بها .

ليس نقصا في الله ان يكون قد اعطاني حرية ، كي اطلق الاحكام ، او ان لا يكون قد اعطنيها لبعض الامور ، التي لم يضع عنها في ادراكي معرفة واضحة متميزة . لكنه نقص ، ولا ريب ، ان لا اتصرف بهذه الحرية تصرفا حسنا ، وان اطلق الاحكام جزافا على امور اتذهنها بغموض وابهام .

١٥ – ولقد كان الله قادراً على ان يجعلنا نتصرف بها جيداً – لكن ليس ثمة داع للتذمر ، رغم انه لم يفعل ذلك ، ما دمنا نستطيع بالعادة ان لا نخطيء .

رغم هذا لم يكن صعبا على الله ان يخلقني معصوما من الخطأ ، دون ان تتعطل حريتي ، وتتسع معرفتي . اعني ان يكون قد اعطى ادراكي فهما واضحا متميزاً لكل الامور ، التي يجب ان اقضي فيها ... او ان يكون قد رسخ ، في ذاكرتي ، عزمي على ان لا اطلق حكما ، بشأن امر ، ترسيخا عميقا يحول دون ان انساه ابداً . وانا ادرك جيداً – حين انعكف على ذاتي وحدي ، كما لو لم يكن في العالم غيري – انني انا الآن اكمل مما لو خلقني الله معصوما من الخطأ . ان وجود النقص ، في بعض اجزاء الكون ، وخلو النقص من البعض الآخر ، دليلا على ان عالمنا اكمل مما لو كانت كل اجزائه متشابهة . وليس بداع لي ان اتذمر من كون الله ، الذي وضعني في العالم ، لم يجعلني من انبل الاشياء واكملها . بالعكس . ان هذا يدعوني الى الرضا . فقد ترك في حوزتي ، على الاقل ،

الطريقة الثانية وهي ان اوقف بشدة اطلاق الحكم على الاشياء ، التي لم تعط لي حقيقتها بوضوح ، وان كان لم يمنحني الكمال الطريقة الاولى ، المعلنة فوق هذا الكلام ، والقائمة على ان يكون لي علم واضح بديهي بكل الامور . فانا وان كنت لا اقدر على ملاحقة دائمة لفكرة واحدة ، كما يظهر لي الاختبار في ذاتي ، اتمكن رغم ذلك من ترسيخها في الذاكرة ، بالانتباه الواعي المتتابع ، بحيث اتذكرها حين اشعر بالحاجة لها وهكذا اعتاد ان لا ارتكب الاخطاء . هذا هو اعظم كمال في الانسان واخطر . لذا اعتبر نفسي قد ربحت كثيراً بهذا التأمل الذي جعلني اكتشف علة الضلال والخطأ .

١٦ – لقد ذكرت ، فوق هذا الكلام ، كل الاسباب الممكنة لاخطائنا .

الواقع انه لا يوجد اسباب اخرى غير التي شرحتها . اذ لا يمكن ان اضل ، اذا مسكت ارادتي بقوة في حدود معرفتي ، فلا اطلق الحكم الا على الاشياء ، التي تبين للادراك بوضوح وتميز . أليس التذهن الواضح المتميز امراً لا شك فيه ؟ لهذا لا يستمد اصله من العدم ، وانما يصدر عن الله الذي صنعه . والله ، الذي هو الكمال الاعلى ، لا يستطيع ان يكون مصدر الضلال . اذن ، لا بد لنا من الاستنتاج ان نظرة كهذه ، او ان حكما كهذا ، هو امر صحيح .

١٧ – لقد اعطينا الطريقة التي تفضي بنا الى معرفة الحقيقة .

وعليه فانا اليوم لم اتعلم ، فقط ، ماذا يجب ان اتحاشى كي لا

اصل ، بل تعلمت ايضا ماذا يجب علي ان افعل كي اصل الى معرفة الحقيقة . انا واصل ، دون شـــك ، اذا حصرت كل انتبـــاهي في الامور ، التي اتذهنها على وجه الكمال ، والتي افصلها عن الامور الاخرى ، المبهمة ، الغامضة . هــذا الشيء سيكون عندي ، منذ الآن ، موضع اهتمام كبير .

التأمل الخامس

في جوهر الاشياء المادية ثم عود الى أن الله موجود

١ – قبل البحث، في وجود الاشياء المادية، يجب علينا ان نرى ما هي الافكار، التي لدينا عنها .

بقي عليّ ان انظر في امور كثيرة (٥٩)، اخرى ، تتعلق بصفات الله، وبطبيعتي انا ، اي بطبيعة تذهني هذه الامور . ربما عدت ثانية الى البحث فيها . علي الآن ، وقد بينت ما ينبغي عمله ، او اجتنابه ، للوصول الى معرفة الحقيقة ، ان احاول الخروج والتخلص من كل الشكوك ، التي خامرتني هذه الايام ، وان اتساءل عما اذا كان بمقدوري ان اعرف شيئاً يقينياً عن الامور المادية .

٢ – وان نرى ما اذا كانت هذه الافكار متميزة او غامضة .

ولكن يترتب علي ، قبل التساؤل عما اذا كانت هذه الاشياء موجودة خارج نفسي ، ان افحص معانيها ، من حيث انها كائنة في ذهني ، وان انظر ايها متميز (٦٠) وأيها مبهم .

٣ – لدينا فكرة واضحة ، متميزة ، عن الامتداد طولاً ، وعرضاً ، وعمقاً ، وعن الكثير من خصائصه .

اولاً ، اتمثل بتمييز ذلك الكم ، الذي عُرِفَ بتبسيط لدى

الفلاسفة، تحت اسم الـكم المتواصل... او ذلك الامتداد (٦١) طولاً، وعرضاً، وعمقاً، الذي هو في هذا الـكم، او في الشيء المنسوب له. هذا واني اقدر على تقسيمه الى عدة اجزاء مختلفة، واصفاً كل جزء بكل انواع المقادير، والاشـكال، والمواضيـع، والحركات. كما اقدر، اخيراً، على ان اعيّن لكل من هـــذه الحركات كل انواع الدوامات.

٤ — في اننا نعرف، بكل وضوح، خصائص كثيرة تتعلق بالاعـداد، والاشـكال، والحركة.

ولا يقف علمي لهذه الاشياء، بتمييز، عند حد النظر فيهـا بوجه عام. وانما اتذهن جيداً ما لا يحصى من الخصائص المتعلقة بالاعداد، والاشـكال، والحركات، وما شاكل. هكذا تظهر لي، ببداهة كلية، حقيقتها التي تلائم طبيعتي ملاءمة شديـدة، بحيث يبدو لي اني لا اتعلم امراً جديداً، عندما اكتشفها، بل اتذكر(٦٢) ما كنت اعلمه من قبل، اي ادرك اموراً، موجودة في ذهني، سابقاً، وان لم اكن قد شحذتها بعـــد على فكري.

٥ — لدينا افـكار عن اشياء كثيرة طبائعها حقيقية ثابتة.

والخليق بالاهميـــة اني اعثر، في نفسي، على عدد عديد من الافكار، التي هي عن اشياء لا يجوز اعتبارها عدماً محضاً، وإن لم أتمكن من التأكيد انها توجد خارج ذهني. ولا يجوز اعتبارها من صنعي، وان كان بمقدوري ان افكر بها، او ان لا افكـر.

لهذه الاشياء طبائع حقيقية ثابتة. استشهد بالمثـــل الآتي الذي الخيل. لنفرض ان مثلثاً ما لا يوجد خارج ذهني، في مكان من العالم، او لم يكن قط قد وجد. رغم هذا فان المثلث ذو طبيعة، او صورة، او ماهية محددة، هي ثابتة خالدة (٦٣)، لا ترتبط بي، ولا تعتمد على ذهني بتــــةً. وباستطاعتنا ان نثبت خصائص كثيرة، لهذا المثلث، كأن تكون زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين، وان تكون الزاوية الكبرى مقابلة للضلع الاكـــبر. وخصائص اخرى اتبينها فيه، الآن، شئت ام أبيت، بقـدر عظيم من الوضوح، والبداهة. مـع انني لم افكر بذلك، على الاطلاق، حين تخيلت مثلثاً لاول مرة. لذا لا يمكن القول ان تلك الخصائص هي من صنعي واختراعي.

٦ — افـكارنا عن هذه الاشياء لم تأتنا بوساطة الحواس. انهـا حقيقية جـبراً.

ولا وجه للاعتراض، هنا، ان هذه الفكرة عن المثلث ربما جاءتني، بطريـق حواسي، لانني رأيت في بعض الاحيان اجساماً ذات شكل مثلثي. اذ بمقدوري ان ارسم، في ذهني، ما لا يحصى من الاشـكال الاخرى، التي ليس لدينا اقل شبهة، بصددها، في ان حواسي ما وقعت عليها ابداً. هذا ولا اعجز عن ان اثبت خواصاً، مختلفةً، تعود الى طبيعتها، كما تعود الى طبيعة المثلث، وتكون حقةً بالضرورة، لانني اتذهنها بوضوح، وتكون بالتالي شيئاً لا عدماً محضاً. اذ من البديهي جداً ان

كل ما هو صحيح هو شيء . لقد اثبتّ باسهاب ، فوق هذا الكلام، ان كل ما اعرفه ، بوضوح ، وتميز ، هو صحيح وإنْ لم أعط الدليل على ذلك . فطبيعة ذهني تجعلني اسلم بصحة الاشياء التي اتذهنها بوضوح وتميز . وانا ما زلت اذكر ، عندما كنت كثير التعلق بموضوعات الحواس،اني عددت من أشد الحقائق ثبوتاً تلك التي تذهنتها ، بوضوح ، وتميز ، عن الاشكال والاعداد وسائر الاشياء المتعلقة بالحساب والهندسة .

٧ – ينتج عن هذا ان الله موجود .

فاذا كان بقدورتي ان استخلص ، من ذهني ، فكرة عن شيء ما (يعني ان ما اتبينه ، بوضوح وتميز، في الشيء انما يخصه بالواقع) الا استطيع ان استنتج من هذا حجة ودليلاً برهانياً على وجود الله (٦٤) ؟ من المؤكد ان فكرتي عنه – اي عن وجود مطلق الكمال – ليست ، في نفسي ، اقل من فكرتي عن مطلق شكل ، او عدد . ومن المؤكد ايضاً ان معرفتي بكون الوجود، الفعلي، الابدي ، الذي هو من خواص طبيعته، لا تقل وضوحاً وتميزاً عن معرفتي بان كل ما استطيع اثباته ، عن مطلق شكل او عدد ، يخص حقاً طبيعة ذلك الشكل او العدد . وعلى الرغم من ان الذي انتهيت اليه ، في التأملات السابقة، لم يبن صحيحاً بالتمام ، فان وجود الله يقع في ذهني، على الاقل ، بمثل اليقين الذي شعرت به ، حتى الآن ، ازاء الحقائق الرياضية العائدة الى الاعداد ، والاشكال ، وان كان ذلك يبدو غامضاً بعض الشيء، اول الامر، وقائماً في ظاهره على مغالطة . لقد اعتدت ، في سائر الاشياء ، ان اميّز بين الوجود والجوهر، مما يدفعني الى الاعتقاد ان وجود الله ينفصل عن جوهره ، وهكذا اتذهن الله غير موجود في الواقع . لكن ، حين انعم النظر ، ارى بوضوح ان وجود الله لا ينفصل عن جوهره ، كما لا ينفصل جوهر المثلث، المستقيم الاضلاع، عن ان زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين ، وكما لا تنفصل فكرة الوادي عن فكرة الجبل . لذا لا يكون تذهيننا لإله (اي لموجود مطلق الكمال) ينقصه الوجود (اي ينقصه بعض الكمال) اقل تناقضاً من تذهننا لجبل غير ذي واد .

٨ – هذا الاستنتاج يبدو انه يدل على العكس . هو استنتاج مغلوط .

ولكن ، اذا كنت لا استطيع ان اتذهن إلهاً بغير وجود ، كما لا استطيع ان اتذهن جبلاً بغير واد ، فان تذهني للجبل مع الوادي لا يستلزم ان يكون اي جبل في الخارج . كذلك تذهني ان الله موجود . ان هذا لا يستلزم كون الله موجوداً بالواقع. اذ ليس لفكري سلطان على الاشياء . ألست قادراً ان اتخيل فرساً ذا جناحين ، مع انه لا وجود لفرس ذي جناحين ؟ لربما كنت قادراً على ان انسب الوجود الى الله الذي لا يوجد حقاً ؟ هذا تفكير غير صحيح ، لان الاعتراض ينطوي على مغالطة مخبوءة فيه . صحيح ان تذهني جبلاً بغير واد ، لا يستلزم وجود اي جبل ولا اي واد ، في الخارج، ولكنه يستلزم

ان لا ينفصل الجبل عن الوادي ، سواء كانا موجودين ام غير موجودين. اما ان لا استطيع تذهن الله الا موجوداً، فهذا يوجب ان يكون الوجود غير منفصل عنه، ومن ثم ان يكون موجوداً حقاً . ليس لان فكري يفرض هذا الوجود عليه ويفرض سلطانه على الاشياء . بالعكس . ان واجب وجود الشيء ذاته، اي واجب وجود الله ، هو الذي دفعني الى ان اتذهنه على هذا النحو اذ لا يمكنني ان اتذهن الهاً لا وجود له (اي كائناً كاملاً اطلاقاً بدون كمال مطلق) كما يمكنني ان اتذهن فرساً ذا جناحين او بغير جناحين .

٩ ــ اذا كنا نعجز عن التفكير، بالله، دون الاعتراف بانه حائز كل انواع الكمالات ، فوجوده ليس مجرد افتراض .

ولا يجوز القول ، هنا ايضاً ، اني مضطر الى التسليم بوجود الله ، بعد الافتراض انه حائز كل انواع الكمال، ما دام الوجود احد هذه الانواع . افتراضي الاول ليس ضرورياً . كذلك ليس ضرورياً ان تكون جميع الاشكال ، ذات الاضلاع الاربعة ، قادرة على ان ترسم في الدائرة . لكنني مضطر، وقد افترضت ان لدي هذه الفكرة ، الى التسليم بان المُعَيَّن يرسم في الدائرة ، لانه شكل ذو اربعة اضلاع . وهكذا اجد نفسي مجبراً على التسليم بامر خاطىء . لذا ينبغي ان لا نورد اعتراضاً كهذا . لانه ، وان لم ترد جبراً على بالي فكرة عن الله ، فانا مناخ كلما فكرت بموجود اول اعلى ، واستخلصت هكذا صورته من نشاط ذهني ، قلت مناخ ان انسب اليه سائر انواع الكمال ، وان لم اعمد الى احصائها جميعاً ، والى البحث خصيصاً في كل واحد منها . هذه الضرورة كافية ــ وقد تبينت ان الوجود كمال(٦٥) ــ لتجعلني اقول ان الموجود الاول الأعلى موجود حقاً . كذلك ، وان لم يكن ضرورياً ، على الاطلاق ، ان اتخيل مثلثاً، فانا مجبر كلما افترضت شكلاً مستقيم الاضلاع، مؤلفاً من ثلاث زوايا ، فقط ، على ان انسب له كل الخواص التي استنتج بها ان زواياه الثلاث لا تزيد على زاويتين قائمتين ، وان كنت لم انعم النظر في هذا خصيصاً . ولكن عندما ابحث عن الاشكال ، التي يمكن رسمها في الدائرة ، لا ارى نفسي مجبراً على ان اعتبر كون جميع الاشكال ، ذوات الاضلاع الاربعة ، تدخل في عدادها . بالعكس . انا لا استطيع ان اتصور حتى وقوع هذا ، ما دمت لا اريد ان اقبل ، في فكري ، الا ما اقدر على ان اتذهنه ، بوضوح وتميز . اذن هناك فرق كبير بين الافتراضات الخاطئة ، كهذا الافتراض الاخير ، وبين الافكار الصحيحة التي ولدت معي ، والتي اولها واهمها فكرتي عن الله .

١٠ ــ ان فكرتنا عن الله ليست شيئاً مختلقاً .

ويثبت لي، من وجوه عديدة، ان هذه الفكرة ليست شيئاً، مختلقاً او مخترعاً ، يعتمد فقط على فكري. لكنها صورة لطبيعة حقيقية ثابتة . اولاً لاني عاجز عن ان اتذهن غير الله وحده يجب على جوهره ان يكون موجوداً . ثم لاني عاجز عن ان

اتذهن الهيّن او اكثر على شاكلته . واذا سلمنا ان ثمة الهـاً موجوداً ، الآن ، فواضح ان يكون قد وجد منذ الازل ، وان يظل موجوداً الى الابد . واخيراً لاني ارى في الله صفات اخرى ، كثيرة ، لا يمكنني ان انقص منها شيئاً ، او ان اغيّر .

١١ ـ ان الاشياء ، التي نتذهنها بوضوح وتمييز ، هي وحدها المقنعة تماماً . ولا يوجد شيء هو ايسر معرفة لنا ، على الاطلاق ، من معرفتنا الله.

مهما تكن الحجة او الدليل ، الذي استخدمه ، فمن الواجب ان اعود دائماً الى القول ما من شيء يقوى على اقناعي ، تماماً ، الا الذي اتذهنه بوضوح وتمييز . ومع ان بين الامور التي اتذهنها ، هكذا ، اموراً تكون معرفتها بينة لكل واحد ، واموراً تكون معرفتها ظاهرة ، فقط ، للذين يعملون النظر فيها ، ويطلبون الفحص عنها بدقة ، فمتى تم الكشف بانت هذه الامور كلها متساوية اليقين . لنأخذ ، مثلاً ، اي مثلث مستطيل . على الرغم من اننا لا نرى بوضوح ، لاول وهلة ، ان مربع قاعدته يساوي مربعي الضلعين الآخرين ، كما هو جلي ان قاعدته هي مقابلة للزاوية الكبرى ، فمتى تبينا هذا الشيء ، مرة واحدة ، اقتنعنا بحقيقة الشيء الآخر . اما فيما يتعلق بالله ، فلو لم يكن ذهني مشغولاً باحكامه السابقة ، ولو لم يكن فكري منصرفاً على الدوام الى صور الحسيات ، لما كان ثمة امر اعرفه باسرع ، ولا بايسر ، مما اعرف الله . وهل يوجد ما هو اوضح ، وابين ، من القول بان هنالك الهاً (٦٦) ، اي موجوداً ، اعلى ، كاملاً ، قد تفردت ماهيته بان الوجود الواجب ، او السرمدي ، منطو فيها ... فهو اذن موجود ؟

١٢ ـ ان حقيقة الاشياء الاخرى مرتبطة جبراً بحقيقته .

لقد احتجت الى مجهود ذهني كبير كي اتذهن جيداً هذه الحقيقة . والآن لا اوقن بها ، فقط ، كما اوقن بما يبدو لي انه اكثر الاشياء يقيناً ، بل ألحظ ايضاً ان حقيقة الاشياء الباقية تعتمد عليها اعتماداً مطلقاً ، بحيث يصح لي القول انه يستحيل ، بغير هذه المعرفة ، ان اعرف اي شيء آخر معرفة كاملة (٦٧).

١٣ ـ بغيرها لا نحصل الا على معارف مبهمة رجراجة .

وان كنت ، بالفطرة ، عاجزاً عن ان لا اسلم بصحة امر ، متى ادركته بوضوح وتمييز ، فانا عاجز بالأساس ، ايضاً ، عن تركيز ذهني في امر واحد . اما كنت احكم غالباً على الاشياء بانها حقة ، دون ان استطيع الآن تذكر الاسباب ، التي ساقتني الى ذلك الحكم ؟ فلربما عرضت عليّ ، في هذا الوقت ، اسباب اخرى تجعلني اغيّر رأيي ، بسهولة ، لو جهلت ان هنالك إلهاً (٦٨). وهكذا ، لن يكون لي علم حقيقي ، يقيني ، بمطلق شيء ، وانما آراء مبهمة رجراجة ، لا غير .

١٤ ـ حتى في الاشياء التي نظنها الاكثر يقيناً

كحين انظر ، مثلاً ، في طبيعة المثلث . ارى بوضوح ـ انا الذي على شيء من الدراية باصول الهندسة ـ ان زواياه الثلاث

مساوية لقائمتين . ومن المستحيل ، عندما اجهـــد الفكر من اجل البرهنة على ذلك ، ان اعتقد العكس . اما اذا صرفت فكري عنه – وانا لا افتأ اتذكر اني ادركته ادراكاً واضحاً – فقد اشك في صحته ، اذا جهلت ان الله موجود . اذ قادر انا على اقناع نفسي انني اعتدت الخطأ ، بسهولة ، حتى في الامور التي اظن اني ادركها باوفر قسط من البداهة واليقين . امـــا ظننت ، مراراً ، باشياء عديدة انها حقيقية ، يقينية ، ثم رأيت بعد ذلك ، لاسباب اخرى ، انها باطلة على الاطلاق ؟

١٥ – ولكن الحال يختلف ، عندما تكون لنا معرفة بالله ، تقدم لنـــا السبيل الامين لمعرفة عدد لا يحصى من الاشياء .

بعد تأكدي ان الله موجود ، وتأكدي ايضاً ان الاشـــياء كلها معتمدة عليه ، وهو لا يخادع ، خالصاً من ذلك الى ان كل ما اتذهنه ، بوضوح وتميز ، هو جبراً صحيح ، وان لم اعد افكر في الاسباب التي دعتني الى الحكم انه صحيح ، شرط ان اتذكر اني علمته بوضوح وتميز ... اقول ، بعد كل هـذا ، لا سبيل الى تقديم دليل واحد باستطاعته ان يدفعني الى الشك في صحة الله . هكذا يكون لدي عنه معرفة (٦٩) ، صحيحة ، يقينية ، تمتد هي نفسها ايضاً الى سائر الاشياء ، التي اتذكر انه سبق لي فاقمت البرهان عليها ، مثل الحقائق الهندسية وما شـــابه . اذ كيف يمكن الاعتراض عليها كي اضعها موضع الشك . ايعترض بكون طبيعتي هي التي تجعلني عرضة للخطأ في اغلب الاحيان ؟

لكنني لا اخطىء في الاحكام التي تكون لي معرفة واضحـــة باسبابها . ام يعترض بأن الامور ، التي كنت احسبها صحيحة يقينية ، عادت فتبينت لي انها باطلة ؟ الجواب لم يكن لي بهـذه الامور معرفة واضحة متميزة . ولما كنت ، حتى ذلك الوقت ، اجهل القاعدة التي استوثق بها من الحقيقة ، فقد اضطررت الى التصديق اعتماداً على اسباب ، ظهر لي بعدئذ انها اقل قوة ، مما توهمت فيها حينذاك . هل ثمة اعتراض آخر يمكن ايراده ؟ قد يعترض بأني نائم (وهو اعتراض اوردته انا نفسي فيما تقدم) او بان كل ما يخالج نفسي ، من خواطر . قـــد يكون اضغاث احلام ، تخامرنا وقت النوم . لن يغير ذلك شيئاً . في الامر ، وان كنت نائماً . لان كل مـــا يعرض لذهني ، ببداهـــة ، هو صحيح اطلاقاً . لقد وضح لي ، اذن ، ان يقين كل علم حقيقي يرتبط بمعرفتنا للإله الحق ، بحيث يصح القول اني لم استطع ، قبـل ان اعرف الله ، معرفة شيء آخر بصورة كاملة . الآن ، وقـــد عرفته سبحانه . فمن السهل عندي ان اكتسب معرفة ، كاملة ، عن اشياء كثيرة هذه المعرفة لا تقتصر على الامور المتصلة بالله ، والامور العقلية الاخرى ، بـــل تتناول ايضاً الامور المختصة بالطبيعة الجسدية ، باعتبار انها تصلح موضوعاً لبراهين ذوي الهندسة ، الذين لا يعنيهم البحث في وجودها .

التأمل السادس

في وجود الاشياء المادية
وحقيقة الفارق بين نفس الانسان وجسمه

١ – وجود الاشياء المادية ممكن . المخيلة عندنا قادرة على ان تقنعنا به .

لم يبق عليّ الا ان اتساءل عما اذا كان ثمة اشياء مادية . ومن الثابت ان وجودها ممكن ، كموضوع للهندسة ، لاني حين انظر اليها ، من هذه الزاوية ، اتذهنها بوضوح تام وتمييز تام . اذ ، ما من ريب ، ان الله قادر على خلق جميع الاشياء ، التي استطيع ان اتذهنها بتمييز . وانا ما حكمت ، يوماً ، بان شيئاً من الاشياء عسير عليه . حكم كهذا يناقض ذاته . اضف الى ذلك ان ملكة التخيـل ، التي لدي ، والتي اشعر باني استخدمها حين اعمد الى النظر في الاشياء المادية ، تستطيع ان تقنعني بوجود هذه الاشياء . لاني ، عندما اتفحص حقيقة المخيلة تفحصاً دقيقاً ، اجد انها انعكاف من لدن المعرفة على الجسم ، الذي هو لصيق بها ، وبالتالي موجود .

٢ – في الفارق الكائن بين المخيلة والتذهن الصافي .

ولكي اوضح ذلك ، اشير خصوصاً الى الفارق ، الكائن بين المخيلة والتذهن الصافي(٧٠). مثلاً . لا يقتصر الامر ، حين اتخيل مثلثاً ، اني اتذهنه كشكل ، يتألف من ثلاثة خطوط ، يحاط بها . وانما اعاين هـذه الخطوط الثلاثة ، كانها حاضرة ،

بفضل ما لذهني من قوة والتفاف باطني . هـذا هو فعل التخيل بالمعنى الدقيق . ولكن اذااردت ان افكر في « الالف ضلع » فمن المؤكد اني اتذهن شكلاً ذا الف ضلع بمثل السهولة ، التي اتذهن بها مثلثاً ذا شكل محاط بثلاثة اضلاع . الا انني لا اتخيل الالف ضلـع التي لألف ضلع ، كما اتخيل الاضلاع الثلاثة التي للمثلث ، اي لا اعاينها حاضرة لعيني ذهني . ومع اني قد اتمثل بغموض ان هناك شكلاً ما ، عندما اتذهن الالف ضلع ، وفقاً لما اعتدته دائماً من استعمال مخيلتي ، حـــين افكر في الاشياء الجسمانية ، فمن البين ان هذا الشكل ليس الفياً . ذلك لانــــه لا يختلف ، بتة ، عن الشكل الذي اتمثـله ، لو اني فكرت في ذي عشرة آلاف ضلع ، او في اي شكل آخر ذي اضلاع كثيرة . . ولانه لا منفعة منه ، اطلاقاً ، لكشف الخصائص التي تفرق بين الالف وغيره ، من الاشكال ذات الاضلاع الكثيرة .

٣ – كيف ندرك حقاً هذا الفارق .

من الثابت ، اذا كنـا بصدد شكل خماسي ، انني اتذهن شكله جيداً ، كما اتذهن الالف ضلع دون مساعدة المخيلة . ولكنني قادر ايضاً على ان اتخيله ، لو حصرت انتباه ذهني في كل واحد من اضلاعـــه الخمسة ، وكذلك في كل المساحة ، او الفضاء الذي يشغله . وهكذا يتضح لي انني محتاج ، في التخيل ، الى مجهود ذهني خاص لا احتاج اليه ، في التذهن . هذا المجهود الذهني يظهر ، حقاً ، الفارق الذي هو بين المخيلة والتذهن .

٤ – على الرغم من ان المخيلة ربما ارتبطت بشيء جسماني فهذا لا يثبت حقاً وجود اشياء مادية .

الاحظ ، فضلاً عن هذا ، ان ملكة التخيل في – من حيث انها مغايرة لملكة التذهن – ليست ضروريـــة لطبيعتي ، او لماهيتي ، اي ليست ضرورية لماهية ذهني(٧١). فانا باق عين ما انا ، الآن ، وان لم تكن لدي مخيلة . يعني ان المخيلة تعتمد على شيء يختلف عن ذهني . ولا يصعب ان تكون النفس قادرة – يوم تتصل بجسم ، ان صح ان الاجسام كائنة ، وتتحد به اتحاداً يمكنها معه ان تلتفت اليـه متى شاءت – اقول لا يصعب ان تكون النفس قادرة على ان تتخيل الاشياء الجسمانية بمثل تلك الطريقة . هذا التخيل يفترق عن التعقل المحض في ان النفس ، حين تتذهن ، تلتفت الى ذاتها لتشاهد احدى فكرها . ولكنها ، حين تتخيل ، تلتفت الى الجسم لتعثر فيه على شيء يطابق الفكرة ، التي كونتها هي نفسها ، او التي تلقتها بواسطة الحواس . اقول لا يصعب ان اسلم بامكان حدوث التخيل ، على هذا النحو ، اذا صح ان الاجسام موجودة . عجزي عن ان اجد طريقاً آخر ، لتفسير حدوثه ، هو الذي حملني على الظن انها موجودة . الا ان هذا محض احتمال . وهكذا ليس بمقدوري ، رغم اني فحصت كل شيء ، ان استخلص من تلـــك الفكرة المتمـــيزة ، عن الطبيعـــة الجسمانية التي في مخيلتي ، اي دليل يستلزم وجود جسم ما .

٥ – يجدر بنا ان نبحث في ماهية الحس كي نكتشف وجود الاشياء المادية .

تعودت ان اتخيل اشياء كثيرة اخرى ، عدا هذه الطبيعة الجسمانية ، التي هي موضوع الهندسة ، كالالوان ، والاصوات ، والطعوم ، والالم ، وما الى ذلك ، وان كان تخيلي لها ليس واضحاً كل الوضوح . وبما ان ادراكي لهذه الاشياء يكون أتم ، عن طريق الحواس ، التي توصلها الى مخيلتي بالتعاون مع الذاكرة ، فان بحثها على وجه اتم يضطرني الى ان انظر في ماهية الحس ، وان ارى اذا كانت هذه الافكار ، التي ادركها بذلك النوع من التفكير (اعني الحس) تستطيع ان تمدني بدليل يقيني على وجود الاشياء الجسمانية .

٦ – ماذا يجب ان نعمل في هذا البحث .

استعيد اولاً ، في ذاكرتي ، الأشياء التي اعتبرتها من قبل حقيقية ، لانني تلقيتها عن طريق الحواس . ثانياً اتفحص الاسس التي اعتمدتها كي اثق بتلك الاشياء . ثم ادقق في الامور التي حدتني ، منذ ذلك الحين ، على ان اضعها موضع الشك . اخيراً اتساءل عن اي هو الآن اجدر عندي بالتصديق (٧٢) .

٧ – تبويب كل ما احسسنا به .

اذن ، لقد احسست اولاً ان لي رأساً ، ويدين ، وقدمين وسائر الاعضاء المركب منها هذا الجسم ، الذي كنت اعده جزءاً من ذاتي ، بل الذي كنت اعده ذاتي كلها . ثم احسست ، فضلاً عن ذلك ، ان هذا الجسم قد وضع بين اجسام كثيرة اخرى ، تلحقه منها منافع ومضار مختلفة ... منافع كنت الاحظها عندما اشعر بالارتياح واللذة ، ومضار كنت ألاحظها عندما اشعر بالالم . وكنت احس في قرارة نفسي ، زيادة على هذه اللذة وهذا الالم ، بالجوع والعطش وما شاكلها من ضروب الاشتهاء . كما كنت احس بميول جسمانية معينة تدفعني الى الفرح ، والحزن ، والغضب ، وما شابه من اهواء (٧٣) . اما خارج نفسي ، فقد كنت الاحظ في الاجسام ، عدا الذي لها من امتداد ، واشكال ، وحركات ، ألاحظ ان لها صلابة ، وحرارة ، وصفات اخرى تقع تحت اللمس . وفوق كل هذا ، كنت الاحظ ضوءاً ، والواناً ، وروائح ، وطعوماً ، واصواتاً ، اجد في تنوعها سبيلاً الى تمييز السماء ، والارض ، والبحر ، وعموم الاجسام الاخرى بعضها عن بعض .

٨ – ما الذي دفعنا الى الاعتقاد ، اذ نحس ، اننا نحس باشياء موجودة في الخارج ، ومختلفة عن ذهننا .

الواقع اني ، اذا نظرت الى ما يعرض لذهني من افكار عن جميع هذه الصفات ، التي وحدها كنت احس بها احساساً مباشراً حقيقياً ، اجدني على صواب في اعتقادي اني احس باشياء مغايرة كل المغايرة لفكري ... اعني باجسام تصدر عنها تلك الافكار . فقد رايت انها تعرض علي بدون رضاي (٧٤) .

بحيث اني لا احس بالشيء ، مهما تكن ارادتي ، ما لم يمثل امام حاسة من حواسي . كما اني لا اقدر البتة على ألا احس به اذ يمثل امامي.

٩ ـ ما الذي دفعنا الى الاعتقاد ان هذه الاشياء هي شبيهة بالافكار التي تسببها فينا .

ولما كانت الافكار ، التي اتلقاها عن طريق الحواس ، اشد حياة ، واقوى تعبيراً ، وفي بابها اميز من الافكار القادرة نفسي على خلقها بالتأمل، او من الافكار الموجودة مطبوعة في ذاكرتي، فقد بدا لي انها لا تصدر عن نفسي . لهذا لا بد ان تكون اشياء اخرى قد احدثتها لي . ولما كنت لا املك من معرفتي لهذه الاشياء الا ما منحتني اياها هذه الافكار عينها، فمن غير المستطاع ان يخطر ببالي سوى ان هذه الاشياء تشبه الافكار التي تحدثها .

١٠ ـ كل ما في ذهننا قد جاءنا عن طريق الحواس .

ولما تذكرت ايضاً اني استعملت الحواس قبل ان استعمل العقل ، وان افكاري عن نفسي ليست واضحة كانني تلقيتها بطريق الحواس ، بل تتركب اغلب الاحيان من اجزاء هذه ، فقد هان الاعتقاد ان كل ذهنياتي سلكت من قبل طريق حواسي .

١١ ـ كيف عرفنا ان الجسم ، الذي هو لنا ، يخصنا اكثر من اي شيء آخر .

ولم اخطيء حين اعتقدت ايضاً ان هذا الجسم (الذي حق لي ان اسميه جسمي) يخصني اكثر من اي جسم آخر(٧٥)، لانني لا استطيع بالواقع ان انفصل عنه كما استطيع ان انفصل عن الاجسام الباقية . فانا احس فيه ، ومن اجله ، بكل ميولي وأهوائي جميعاً. وانا اخيراً اشعر بالافراح والاتراح في اجزائه ، لا في اجزاء الاجسام الباقية ، المنفصلة عنه .

١٢ لماذا نعتقد اننا تعلمنا من الطبيعة كل ما نظنه عائداً الى موضوعات حواسنا .

ولكن حين بحثت عن السبب ، الذي من اجله يعقب الالمَ حزنٌ في النفس ، وبعد المسرة يأتي الفرح ، او لماذا يوقظ في المعدة ذلك الانفعالُ، الذي اسميه بالجوع، رغبةً في الاكل، ولماذا يجرنا نحو الشرب جفاف الحلقوم ، وكذلك سائر الحالات ... اقول عندما بحثت عن السبب ، لم اجد تفسيراً الا ان الطبيعة قد علمتني اياه هكذا . اذ لا رابطة ولا علاقة (كما افهم على الاقل) بين انفعال المعدة والرغبة في الاكل ، ولا بين الاحساس بالشيء الذي يولد الالم ، والشعور بالحزن الذي يولده هذا الاحساس . ولقد كان يلوح لي ، ايضاً ، ان جميع ما اطلقته من احكام اخرى ، على موضوعات حواسي ، تعلمته من الطبيعة . مثل هذه الاحكام تكوّن ، في نفسي ، قبل ان يتهيأ لي الوقت للنظر ، والتروي ، حول الاسباب التي تضطرني لذلك .

١٣ ـ هذه الاختبارات قوضت شيئاً فشيئاً كل ما لدينا من ثقة بالحواس.

اختبارات كثيرة قوضت شيئاً فشيئاً كل ما لدي من ثقة

بالحواس. فقد لاحظت،مرات عديدة، ان الابراج التي كانت تلوح لي مستديرة، عن بعد، تلوح لي مربعة عن قرب. وان التماثيل الضخمة، المقامة على قمم تلك الابراج، تبدو لي تماثيل صغيرة، اذا نظرت اليها من اسفل. كذلك فيما لا يحصى من المناسبات الاخرى. لقد وجدت خطأ في الاحكام المبنية على الحواس الخارجية، بل وفي الاحكام المبنية على الحواس الداخلية. اذ هل ثمة ما هو اعمق في النفس من الألم والصق بها؟ مع ذلك، فقد تعلمت، سابقاً، من بعض الاشخاص الذين بترت اذرعهم وسيقانهم، انه كان يلوح لهم، احياناً، انهم يحسون بألم في الجزء المبتور، من اجسامهم، مما حداني على التفكير اني لا استطيع، ايضاً، الثقة بوجود اذى حقيقي، في اعضاء جسمي، وان احسست في هذا العضو بألم.

١٤ – سببان عامان هما اللذان يدفعاننا الى الشك في امانة حواسنا.

ولقد اضفت، منذ قليل، الى هذه الاسباب الحادية على الشك، سببين آخرين عامين جداً: الاول، ما ظننت قط اني احس بشيء، وانا يقظان، الا واستطعت الظن احياناً اني احس به، وانا نائم. ولما كنت لا اظن ان الاشياء، التي يلوح لي اني احس بها اثناء نومي، تصدر بالفعل عن اشياء خارجة عني، فانا لا ارى لماذا اصدق ما يبدو اني احس به، وانا يقظان، اكثر من تصديقي لما احس به، وانا نائم. الثاني، لما كنت لا اعرف بعد، او لما كنت قد زعمت اني لا اعرف بعد، خالق وجودي، فانا لا ارى ما يمنع الطبيعة من ان تكون قد جعلتني اخطىء حتى فيما يلوح لي انه اصح الاشياء.

١٥ – ويسهلان علينا الرد على الاسباب التي اقنعتنا بحقيقة الاشياء الحسية.

لا اجد عناء، كبيراً، في الرد على الاسباب، التي اقنعتني، من قبل، بصحة الاشياء الحسية. ذلك لان الطبيعة تحملني على اشياء عديدة، يصرفني العقل عنها. لذا لا ارى ان اثق كثيراً بتعاليم الطبيعة. وبالرغم من ان الافكار، التي اتلقاها عن طريق الحواس، لا تعود الى ارادتي، الا انه لم يدر بخلدي ضرورة صدورها عن اشياء مغايرة لي، اذ ربما توجد في نفسي ملكة (٧٦) – وان كنت اجهلها حتى الآن – هي علتها وموجدتها.

١٦ – يجب الآن الا نشك عموماً في كل ما تمثله لنا حواسنا.

الآن، وقد بدأت اعرف نفسي معرفة اعمق، واخذت اتبين خالق وجودي تبيناً اوضح، فلا اظن انني مجبر حقاً على التسليم، تهوراً، بجميع الاشياء التي يبدو اننا نتعلمها من الحواس. بل لا اظن، ايضاً، انني مجبر على ان اضعها كلها، عموماً، موضع الشك (٧٧).

١٧ – في ان الفكر، الذي هو جوهر الذهن، يتميز حقاً من الجسم.

اولاً، لما كنت اعرف ان جميع الاشياء، التي اتذهنها بوضوح، وتميز، يمكن لله ان يوجدها على نحو ما اتذهنها، فيكفي

ان اتذهن شيئاً بدون شيء آخر ، حتى أتـــأكد ان الشيئين متميزان او متغايران (٧٨) . اذ من الممكن ان يوجدا منفصلين على الاقل بقدرة الله الواسعة. ولا اهمية لمعرفتي بأية قوة يحصل هذ الانفصال كي اضطر الى الحكم عليهما بانهما متغايران . واذا انطلقت من تأكيد معرفتي اني موجود ، وان شيئاً آخر لا يخص طبيعتي ، او جوهري ، سوى اني شيء يفكر ، جبراً ، استطعت القول بان جوهري محصور في اني شيء يفكر ، او اني جوهر كل ماهيته او طبيعته ان يفكر ، ليس إلا . وعلى الرغم من انه قد يكون ، بل يجب ، كما سابينه ، ان يكون لي جسم اتصلت به اتصالاً وثيقاً، فلدي فكرة واضحة متميزة عن نفسي ، باعتبار اني لست إلا شيئاً مفكراً لا شيئا ممتداً، ولدي ايضاً فكرة متميزة عن الجسم ، باعتبار انه ليس إلا شيئاً ممتداً لا شيئاً مفكراً . لذا ثبت عندي ان هذه الأنا ، اعني نفسي التي بها اكون انا مــا انا ، تتميز عن جسمي تمييزاً تاماً حقيقياً. هي قادرة على ان تكون او ان توجد بدونه .

١٨ — كيف ان ملكتي الحس والتخيل تخصان الذهن .

فضلاً عن ذلك ، اجـــد فيّ ملكتين من ملكات الفكر ، خاصتين جداً ، متميزتين عني ، همــا ملكة التخيل والحس ، اللتان استطيع بدونهما ان اتذهن نفسي، بتمامها ، تذهناً واضحاً متميزاً، ولكني لا استطيع ان اتذهنهما موجودتين بدوني (٧٩) ، اي بدون جوهر عاقل ترتبطان به . لأن المعنى ، الذي لدينــا عن هاتين الملكتين، او — اذا جاز التعبير كما اصطلح المدرسيون — لأن مفهومهما الصوري يحتوي على شيء من التعقل . لذا اتذهنهما متميزتين عني ، على غرار الاشكال ، والحركات ، وباقي الاحوال ، والاعراض في الاجسام ، المتميزتين عن الاجسام ذاتها ، التي هي سند لها .

١٩ — ان ملكة التنقل من مكان الى مكان، وملكة اتخاذ اوضاع متنوعة، وملكات اخرى ، تخص الجسم لا الذهن . وانه يوجد ، خـــارج انفسنا ، جوهر قادر على ان يولد فينا الافكار عن الاشياء الحسية .

واجد فيّ ايضاً ملكات اخرى ، كملكة التنقل من مكان الى مكان ، وملكة اتخاذ اوضاع كثيرة ، ومـــا شابه ذلك من ملكات لا يمكن تذهنها ، ولا تذهن الملكتين السابقتين ، بدون جوهر ترتبط به ، او تنوجد بمعزل عنه . الا ان هذه الملكات ، اذا صح كونها موجودة ، ينبغي ارتباطهـــا بجوهر جسماني ، او ممتد ، لا بجوهر متذهن(٨٠) . لأن مفهومهـــا الواضح المتميز ينطوي على نوع من الامتداد لا على تذهن. يضاف الى ذلك ما فيّ من ملكة تحس منفعلة ، اي من ملكة وظيفتها ان تتلقى ، و تعي الافـــكار عن الاشياء الحسية . غير انهـــا ما كانت تنفعني ، وما كنت قادراً على ان استخدمها ، لو لم توجد فيّ ايضاً ، او في احد غيري ، ملكة فاعلة بامكانهـــا ان تصوغ تلك الافكار وان تحدثها. يبقى ان هذه الملكة الفاعلة لا تستطيع ان تكون فيّ ، على اعتبـــار اني شيء مفكر ، فقط ، لانها لا تقتضي فكري ، ولأن تلك الافكار تتمثل لي احياناً ، دون ان اشارك

في تمثلها ، بل واحياناً على الرغم مني . اذن يجب ان تكون هذه الملكة في جوهر ما مغاير لي ، قد انطوى فيه بالفعل والحق كل الوجود ، الذي هو في الافكار المنبثقة من تلك الملكة كما بينته سابقاً . هذا الجوهر هو إما جسم ، اي طبيعة جسمانية تحوي فعلاً وحقاً كل ما هو في تلك الافكار ، ذاتاً وتمثلاً ، وإما الله نفسه او مخلوق آخر من الجسم ، يحوي ذلك بشكل كامل .

٢٠ – هذا الجوهر هو جسماني . وهكذا يكون ثمة اجسام .

ولما كان الله غير مخادع فمن البين، جداً،انه لا يرسل الي هذه الافكار مباشرة،بنفسه ، ولا بواسطة مخلوق لا تكون حقيقتها منطوية فيه ، بالفعل ، ولكن بدرجة الكمال فقط. فهو لم يمنحني ملكة لاعرف ان ذلك واجب . بالعكس لقد جعل فيّ ميلاً شديداً جداً الى الاعتقاد بانها صادرة عن الاشياء الجسمانية . لذا لا ارى كيف يمكن ابراؤه من الخداع،اذا كانت هذه الافكار صادرة بالواقع عن شيء آخر ، او كانت حادثة عن علل اخرى غير الاشياء الجسمانية . اذن نخلص الى القول بان الاشياء الجسمانية موجودة .

٢١ – كل ما نتذهن انه كائن ، في الاجسام ، هو كائن حقاً فيها .

ومع ذلك فقد لا تكون هذه الاشياء ، تماماً ، على نحو ما ندركه بالحواس . اذ ان احوالاً كثيرة تجعل هذا الادراك الحسي شديد الغموض والابهام . لكن لا بد من التسليم ، على الاقل ، بان جميع ما اتصوره في الاجسام ، بوضوح وتمييز (اعني على العموم جميع ما يشتمل عليه موضوع علم الهندسة النظرية) هو حقاً موجود فيها . اما الاشياء الاخرى التي ، إما ان تكون فقط جزئية (كأن تكون الشمس ذات مقدار معين وشكل معين ... الخ) وإما ان تكون اقل وضوحاً وتمييزاً (كالضوء، والصوت ، والألم ، وما شابه ذلك) فمن المحقق انه يشوبها ريب كثير واضطراب كثير . لكن الله غير مخادع . لذلك لم يسمح بوقوع اي زيف ، في آرائي ، الا وقد اعطاني ايضاً قوة كفيلة بتصحيحه . وهكذا اخلص جبراً الى القول بانني احمل في نفسي الوسائل من اجل معرفتها بيقين .

٢٢ – ان كل ما تعلمنا الطبيعة إياه يحتوي على بعض الحقيقة .

اولاً ما من شك في ان كل ما تعلمني الطبيعة اياه يحتوي على بعض الحقيقة (٨١) . لأن الطبيعة ، المعنية هنا بوجه عام ، ليست سوى الله ذاته ، او الترتيب والتدبير ، اللذين وضعهما في الاشياء المخلوقة . اما طبيعتي الخاصة فانا لا اقصد بها سوى جماع الطبع الذي منحنيه الله .

٢٣ – اذن ثمة بعض الحقيقة في ما تعلمنا الطبيعة إياه بشأن الألم والجوع والعطش ... الخ .

اقوى ما تعلمني هذه الطبيعة اياه ، واصرح ، هو ان لي بدناً يعتريه السقم حين اشعر بالألم، ويحتاج الى الطعام والشراب

حين اشعر بالجوع والعطش ... الخ . وهكذا ادرك ادراكاً تاماً ان في هذا بعض الحقيقة .

٢٤ – بهذه العواطف يتضح لنا ما هنالك من ربط وثيق بين النفس والجسم.

تعلمني الطبيعة ، ايضاً ، بواسطة احاسيس الألم ، والجوع ، والعطش هذه ... الخ انني لا اقيم فقط في بدني ، كما يقيم النوتي في السفينة (٨٣) ولكنني اتحد به اتحاداً وثيقاً ، واختلط به اختلاطاً وامتزج امتزاجاً ، يصيّرني معه شيئاً واحداً . اذ لو لم يكن الامر كذلك ، لما كنت احس بالألم ، عندما يجرح بدني ، انا الشيء الذي يفكر . لكنت ادرك هذا الجرح بالذهن ، وحده ، كما يرى النوتي بالنظر عطباً في سفينته . وعندما يحتاج بدني الى الشرب ، والطعام ، فاني اعي ذلك عينه ، دون ان تنبهني اليه احاسيس ، مبهمة ، من الجوع والعطش . اذ ان كل احاسيس الجوع ، والعطش ، والالم ، هذه .. الخ ليست شيئاً آخر غير انماط مبهمة من انماط الفكر ، تصدر عن طريق اتحاد النفس بالجسم ، وامتزاج بعضهما ببعض . انها تنبثق من هذا الاتحاد .

٢٥ – وهناك حقائق ، ايضا ، في ما تعلمنيه الطبيعة ، بشأن وجود الكثير من الاجسام ، التي تحيط بي ، والتي هي مضرة لي او مفيدة .

وتعلمني الطبيعة ، خلا هذا ، ان اجساماً كثيرةً اخرى تحيط بجسمي (٨٤) ، ينبغي ان اميل الى بعضها ، وان انفر من بعضها . فانا احس بانواع مختلفة من الالوان ، والروائح ، والطعوم ، والاصوات ، والحرارة ، والصلابة ... الخ مما يجعلني استخلص بكل وضوح ان في الاجسام ، التي تصدر عنها جميع تلك المدركات الحسية ، تنوعات تتناسب مع هذه المدركات ، وان كانت تتغاير معها في الواقع . انا احس بان بين هذه المدركات الحسية المختلفة ما هو مستحب عندي وما هو مستكره . لذا استخلص نتيجة يقينية ، كل اليقين ، وهي ان جسمي (او بالاحرى انا ذاتاً ، باعتبار انني اتركب من الجسم والنفس) ينتفع او ينفر من الاجسام الاخرى التي تحيط بي .

٢٦ – تبويب عدة آراء ، يبدو ان الطبيعة علمتنا اياها ، وان كانت هذه الآراء احكاماً سابقة .

ولكن ثمة اشياء اخرى ، كثيرة ، يبدو ان الطبيعة علمتني اياها ، دون ان اتلقاها منها في الحقيقة . هذه الاشياء تسربت الى ذهني بما اعتدته من الحكم ، دون تبصر ، الامر الذي يجعلني بسهولة اخطىء بعض الخطأ . اضرب مثلا . حكمي بان كل فضاء ، ليس فيه ما يحرك حواسي ، او يؤثر فيها ، هو فراغ . حكمي بان في الجسم الحار شيئاً يحاكي الفكرة التي لدي عن الحرارة . حكمي بان في الجسم الابيض او الاسود البياض او السواد عينه الذي احس به . حكمي بان في الجسم المرّ او الحلو الذوقَ او الطعمَ نفسه الذي احس به . وهكذا في سائرها ، كحكمي بان النجوم ، والابراج ، وكل الاجسام الاخرى ،

البعيدة ، لها الشكل والحجم ذاتها اللذان تبدو عليها لاعيننا من بعيد ... الخ .

٢٧ – ماذا يقصد هنا بكلمة طبيعة ، التي لا تدفعنا اطلاقاً الى الحكم بالحواس على جوهر الاشياء ، ولكنها تجعلنا نميز فيا بين المفيد منها والمضر .

ولكي يتضح ذلك في ذهني،الوضوح الكامل،يترتب علي ان احدد ما ارمز اليه ، بالضبط ، حين اقول ان الطبيعة تعلمني شيئاً . لأن الطبيعة المعنية ، هنا، هي اضيق مما قصدت حين سميتها مزاج بمجموع الاشياء ، التي منحنيها الله . في مزاج هذا المجموع اشياء كثيرة تخص الذهن ، وحده ، لا اريد ان اتكلم عنها في حديثي عن الطبيعة (كالمعنى الذي لدي عن تلك الحقيقة القائلة بان ما صنع مرة لا يمكن اطلاقاً ان لا يكون قد صنع) ومعان اخرى ، لا تحصى من هذا القبيل ، اعرفها بالنور الفطري دون معونة الجسد . وفي مزاج هذا المجموع اشياء كثيرة ، ايضاً ، تخص الجسد وحده ، لا تندرج تحت اسم الطبيعة ، كصفة الثقل للجسم وما شابه ذلك ، مما لا اتحدث عنه.وانما اتحدث عن الاشياء التي منحنيها الله ،باعتباري مركباً من نفس وجسم . هذه الطبيعة تنفّرني من الاشياء ، التي تولد فيّ شعوراً بالألم ، وتحببني بالاشياء ، التي تبعث فيّ شعوراً بالسرور . ولكن لا اراها ترشدني ، زيادة على ذلك ، الى ان استخلص من هذه الادراكات الحسية ، المختلفة ، شيئاً يتعلق بالاشياء البرّانية ، دون ان يكون الذهن قد فحصها واطال النظر فيها . اذ يبدو لي ان الكشف عن حقيقة تلك الامور هو من شأن الذهن وحده لا من شأن الجسم والنفس مختلطين .

٢٨ – لقد اعتقدنا، دون مسوغ معقول،ان النجوم ليست اكبر من لهب الشمعة ... وان في النار شيئاً شبيهاً بالحرارة التي تثيرها فينا .

على الرغم من ان الاثر ، الذي يحدثه النجم على عيني ، ليس اكبر من الاثر الذي يحدثه لهب المشعل ، فانا لا اجد فيّ اية قوة فعلية او طبيعية ، تحملني على الاعتقاد ان النجم ليس اكبر من اللهب . لكنني اطلقت عليه هذا الحكم ، منذ سنيّ الاولى ، دون اي مسوغ معقول . وعلى رغم احساسي بالحرارة ، عندما اقترب من النار ، بل رغم احساسي بالألم ، عندما اقترب منها اقتراباً اشد ، فليس ثمة ما يقنعني ان في النار شيئاً شبيهاً بهذه الحرارة ، ولا بهذا الألم . يبقى اني محق اذ اعتقد ان في النار شيئاً – كائناً ما امكن كونه – يثير فيّ هذا الشعور بالحرارة ، او بالألم .

٢٩ – وان الفضاء فراغ حيث لا شيء يؤثر في حواسنا .

وعلى الرغم من وجود فضاءات، ليس فيها ما يثير حواسي، ويحركها ، فمن الواجب الا استنتج ان هذه الفضاءات لاتحتوي على جسم من الاجسام . ولكنني اعتدت افساد نظام الطبيعة ، وتشويهه، في هذا الامر ، كما في امور كثيرة اخرى تشبهه . لان تلك العواطف، والمدركات الحسية ، لم توضع فيّ الا لترشد ذهني

الى الاشياء المفيدة ، او المضرة ، للمركب الذي هو جزء منه . لهذا الحد ، الذي فيه كفاية من الوضوح والتميز ، استعملها كأنما هي قواعد يقينية جداً ، استطيع بها ان اعرف مباشرة ماهية الاجسام البرانية ، وطبيعتها ، وان عجزت عن ان تعطيني بصدد هذه البرانيات تعليمات واضحة ومتميزة جداً .

٣٠ – لا تخدع الطبيعة مباشرة الذين اتفق لهم ان تناولوا السم في قطعة من اللحم .

بحثت ، فيما تقدم ، بحثاً كافياً لبيان كيف ان الخطأ يقع ، رغم واسع كرم الله ، في الاحكام التي اصدرها على هذا النحو . تبقى صعوبة واحدة ، ههنا ، تتعلق بالاشياء التي ترشدني الطبيعة الى وجوب اتباعها ، او تجنبها ، وتتعلق ايضاً بالمشاعر الداخلية التي وضعتها فيّ . اذ يبدو لي انها تخطىء ، احيانا ، فتخدعني طبيعتي مباشرة . مثال ذلك . الطعم اللذيذ ، الذي لقطعة لحم خلط بها شيء من السم ، قد يدعوني لتناول هذا السم فاخدع . ربما نلتمس ، هنا ، عذراً للطبيعة ، لانها تسوقني فقط الى اشتهاء اللحم ذي المطعم اللذيذ ، لا الى اشتهاء السم المجهول عندها ، بحيث لا يمكنني ان استخلص من هذا شيئاً سوى ان طبيعتي لا تعرف جميع الاشياء معرفة تامة شاملة . اذن لا مجال للدهش من هذا. الانسان ذو طبيعة متناهية ، لا يظفر عن طريقها الا بمعرفة محدودة الكمال .

٣١ – ومع ذلك فاننا نخطىء غالباً في الاشياء التي تسوقنا لها الطبيعة بصورة مباشرة .

كثيراً ما نخطىء ، ايضاً ، حتى في الاشياء التي تسوقنا لها الطبيعة ، مباشرة ، كما يحدث للمرضى الذين يشتهون ان يشربوا ، او يأكلوا ، ما يمكن ان يلحقهم منه ضرر . رب قائل ، هنا ، بان فساد طبيعتهم هو الذي سبب الخطأ ، عندهم . هذا القول مرفوض . اذ الرجل المريض هو ، بالحق ، من مخلوقات الله كالرجل المتعافى ، سواء بسواء لذا يتنافى ، مع حسن الله ، ان يكون للمريض ، دون السليم ، طبيعة خداعة معيبة . الساعة المركبة من عجلات ، واحجار ، ليست اقل مراعاة لجميع القوانين ، حين لا توقّت جيداً اذ تتعطل ، منها حين ترضي تماماً رغبة الصانع . كذلك عندما انظر الى جسم الانسان ، باعتباره آلة مركبة من عظام ، واعصاب ، وعضلات ، وشرايين ، ودم ، وجلد . لنفرض ان هذا الجسم خال من النفس . فسيظل يتحرك في جميع الوجوه ، التي يتحرك عليها الآن ، حين لا يتحرك بارادته ، ولا بمعونة نفسه ، وانما بوساطة اعضائه . اقول من الطبيعي لهذا الجسم ، اذا كان مريضاً بداء الاستسقاء ، ان يعاني حلقومه الجفاف ، الذي يحمل للنفس عادة الاحساس بالعطش . او ان يكون مستعداً بهذا الجفاف لتحريك اعصابه ، واعضائه الاخرى ، على النحو المطلوب للشرب ، فيضاعف بذلك داءه ويضر نفسه . كما يكون طبيعياً له ، اذا لم يصبه انحراف ، ان يساق بمثل هذا الجفاف الحلقومي الى الشرب ، من

اجل منفعته . وهل اقول عن الساعة ، التي خصصها الصانع للتوقيت ، الا انها تحولت عن طبيعتها اذا لم توقت جيداً ؟ هكذا اذا نظرت الى آلة الجسم الانساني ، التي اوجدها الله لتتحرك على غرار حركة المادة . اقول انها لا تتبع نظام طبيعتها حين يجف حلقومها ويضر الشرب ببقائها . لكن اعترف ان هذا التفسير للطبيعة يختلف عن التفسير الآخر، الذي هو تسمية خارجية فقط ، تعتمد كلها على فكري ، الذي يقرن انساناً مريضاً وساعة رديئة الصنع بما لدي من فكرة عن انسان صحيح وساعة جيدة الصنع . هذا التفسير لا يطابق صدق الواقع . في حين اني اقصد بالوجه الآخر ، من تفسير الطبيعة ، ما يوجد بالواقع عند الاشياء . لذا هو لا يخلو من بعض الحقيقة .

٣٢ – هي غلطة من طبيعة المريض بالاستسقاء ان يعطش .

على الرغم من انها مجرد تسمية، فقط ، بالنسبة لجسم المريض بالاستسقاء ، ان يقال ان طبيعته مفسودة ، حين يجف حلقومه دون حاجة الى الشرب ، فبالنسبة للمركب كله ، اي للذهن او النفس المتحدة بالجسم ، ان ذلك ليس مجرد تسمية . الطبيعة تخطىء حقاً اذ يعطش المرء حين يكون الشرب ضاراً به. يبقى ان ننظر كيف لا يمنع الله ، عزّ وجلّ ، طبيعة الانسان المفهومة هكذا ، من ان تكون معيبة وخدّاعة .

٣٣ – كي نعلم ان ذلك لا يتنافى مع الله ، عز وجل ، يجب علينا ان نلاحظ : اولاً كون الجسم قابلاً للتجزئة ، اما النفس فلا .

ماذا الاحظ ، بادىء بدء ، عندما نمعن النظر ، ههنا . الاحظ، اولاً، ان هناك فرقاً كبيراً بين النفس والجسم .الجسم، بطبيعته ، يقبل التجزئة . النفس لا تقبل (٨٦) . فانا ، عندما اتفحص نفسي ، اي ذاتي باعتبار اني شيء يفكر ، فقط ، لا استطيع ان اميز فيّ بين اجزاء ، لكنني التقط ذاتي كشيء واحد تام. وعلى الرغم من ان النفس تبدو متحدةً بكل الجسم، فانا اعرف جيداً ان لا شيء ينفصل عنها، اذا انفصلت عن الجسم قدم ، او ذراع ، او بتر جزء من اجزائه الباقية . وكذلك ملكات الارادة ، والحس ، والتذهن ... الخ . لا يقال عنها انها اجزاء من جسمي . اما الاشياء الجسمية ، او الممتدة ، فهي على العكس تماماً . اذ استطيع بفكري ان اجزىء اي واحدمنها، مهما يبلغ من الصغر ، وان اجزئه اجزاءً كثيرةً ، وان اعرف بالتالي انه قابل للتجزئة ، مما يكفي لاعلامي (ان لم اكن قد عرفت ذلك من قبل معرفة وافية) ان ذهن الانسان، اونفسه، مغاير تماماً لجسمه .

٣٤ – ثانياً ان ان النفس لا تتلقى الا بوساطة الدماغ .

الاحظ ، ايضاً ، ان النفس لا تتلقى ، مباشرة ، الاثر الذي يأتيها من كل اجزاء الجسم . تتلقاه من الدماغ ، فقط ، او ربما من اصغر اجزائه ، اي من الجزء الذي تعمل فيه الملكة المسماة

« الحس المشترك » . هذه الملكة ، كلما اشتغلت على النحو ذاته ، جعلت النفس تحس بالشيء ذاته ، وان امكن لاجزاء اخرى في الجسم ان تشتغل على انحاء مختلفة ، كما تشهد بذلك تجـارب عديدة جداً ، لا حاجة هنا الى ايراد ذكرها .

٣٥ – ثالثاً كيف ينتج عن تركيب اعضائنا اننا نحس بالألم ، في اي جزء من اجزاء الجسم ، دون ان يكون هناك جرح .

الاحظ ، عدا هـذا ، ان مطلق جزء من اجزاء الجسم لا يحركه جزء آخر يبعد عنه قليلاً ، الا ويحركه ايضاً على النحو نفسه كل جزء من الاجزاء الواقعـة بين الجزئين ، وان كان الجزء الابعد غير ذي تأثير . مثال ذلك . اذا اخذنا الحبل المشدود ، ا ب ج د ، وشددنا الجزء الاخير منه (د) ، فـالجزء الاول (ا) لا يتحرك على نحو مغاير للذي يمكن ان يتحرك عليه ، اذا شُدَّ احد جزأيـه المتوسطين (ب) او (ج) ، وبقي الجزء الاخير (د) ساكناً . كذلك حين احس بألم في قدمي . الفيزيقا تعلمني ان هذا الاحساس ينتقل ، بواسطة الاعصاب المنتشرة في القدم ، والمشدودة كالحبال من القدم الى الدماغ . فاذا تحركت في القدم ، حركت ايضاً الموضع من الدماغ الذي تجيء منه ، وتنتهي اليه ، باعثة هكذا حركة انشأتها الطبيعة ، كي تجعل النفس تحس بألم ، كما لو كان هذا الألم في القدم . هذه الاعصاب لا بدَّ لها من ان تمر بالساق ، والفخذ ، والكليتين ، والظهر ، والعنق ، منتشرة من القدم الى الدماغ . وعلى الرغم من ان اطرافها لا تتحرك ، في القدم ، بل بعض اجزائها المارة بالكليتين او العنق ، فان

هذا يثير في الدماغ الحركات نفسها ، التي يمكن ان يثيرها جرح القدم . بذلك تجبر النفس على ان تحس في القدم بالألم عينه الذي تحس به لو كان في القدم جرح . هكذا ينبغي ان يأتي حكمنا على سائر المدركات الحسية الاخرى .

٣٦ – لا نستطيع ان نرتجي خيراً من ان تحدث الآثار ، التي تنتقل الى الدماغ ، الاحساسات الانفع للانسان ، عادة ، حين يكون بتمام الصحة . وهو دليل الى كرم الله ان يحصل ذلك دائماً على هذا النحو.

الاحظ ، اخيراً ، ان كل حركة من الحركات الحادثة في الجزء من الدماغ ، حيث تتلقى النفس الاثر مباشرة ، لا تحدث فيها الا احساساً واحداً . ما دام الامر هكذا ، فـلا سبيل الى ان نرتجي ، ولا ان نتخيل بهذا الصدد ، خيراً من ان تجعل هذه الحركة النفس تحس ، من بين جميع الاحـاسيس ، التي تستطيع الحركة ان تولدها ، الاحساس الانسب ، والانفع عادة ، لحفظ جسم الانسان حين يكون بتمام الصحة . والاختبار يرينا ان كل الاحاسيس ، التي منحتنا الطبيعة اياها ، هي على نحو مـا ذكرت . وبالتالي هي تظهر قدرة الله ، الذي احدثها ، وكرمه .

٣٧ – مثل عن الطريقة النافعة التي تحصل بها احساساتنا .

عندما تحرك اعصاب القدم تحريكاً شديداً ، وزائـداً على المـألوف ، فان حركتها التي تمر بنخاع سلسلة الظهر ، حتى الدماغ ، تترك في النفس اثراً ، يجعلها تحس بشيء ، اي بألم ، كما لو كان في القدم ، به تتنبه النفس وتتحرك الى بذل ما في وسعها ،

من اجل استبعاده ، باعتباره خطراً ومضراً جداً بالقدم .

٣٨ – ان مطلق طريقة اخرى هي غير مناسبة لحفظ الجسم .

لا يصعب على الله ، ان يكون قد خلق طبيعة الانسان ، بحيث تحس النفس ، عن طريق هذه الحركة عينها في الدماغ ، بشيء آخر مغاير : كأن تحس بذاتها ، من حيث انها في الدماغ ، او من حيث انها في القدم ، او من حيث انها في موضع آخر ، بين القدم والدماغ ، او تحس بشيء آخر ، أياً كان . لكن شيئاً من كل ذلك لا يلائم حفظ الجسم بقدر ما يلائمه هذا الذى تحس به النفس فعلاً .

٣٩ – مثل آخر عن الطريقة النافعة التي تحصل بها احساساتنا .

كذلك عندما نحتاج الى الشرب . يتولد ، في الحلقوم ، جفاف يحرك اعصابه ، التي تحرك الاجزاء الداخلية للدماغ . هذه الحركة تجعل النفس تحس باحساس العطش ، اذ لا يوجد ، في الحالة كتلك ، ما هو انفع لنا من معرفتنا اننا محتاجون الى الشرب ، كي نحفظ صحتنا . وهكذا في سائر الحاجات .

٤٠ – ينتج ، عن ذلك ، ان طبيعة الانسان تخطىء ، احياناً ، على لرغم من كرم الله .

يتبين لنا ، تماماً ، ان طبيعة الانسان ، المركب من النفس والجسم ، لا يمكن ان تخلو احياناً من الضلال ، والخطأ ، على الرغم من واسع كرم الله .

٤١ – هذه الحالة الشاذة ، ظاهراً ، تعود الى الانسجام الاكبر ، الذي هو قانون عام .

لانه ، لو كان ثمة علة تثير ، لا في القدم ، بل في الدماغ ، او في جزء من اجزاء العصب ، المشدود من القدم الى الدماغ ، الحركة ذاتها التي تحصل ، عادة ، حين يكون في القدم وجع ، لأحس المرء بالوجع كأنه في القدم . وهكذا يضل الحس طبعاً . ولكن ، لما كانت حركة معينة ، في الدماغ ، لا تستطيع ان تولد ، في النفس ، الا احساساً معيناً (وكان هذا الاحساس يتولد ، غالباً ، عن جرح في القدم ، اكثر مما يتولد عن علة اخرى ، في جهة اخرى) فالاقرب الى المعقول ان يحمل الاحساس الى النفس الم القدم ، بدل ان يحمل اليها الم اي جزء آخر . كذلك جفاف الحلقوم . انه لا يأتي دائماً ، كالمعتاد ، من ان الشرب ضروري لصحة الجسم ، بل احياناً من علة مغايرة جداً ، كما يحصل للمرضى بداء الاستسقاء ، من الافضل بكثير ، رغم ذلك ، ان يخدع جفاف الحلقوم ، في تلك الملابسة ، من ان يخدع دائماً حين يكون الجسم معافى . وهكذا في سائر الاحوال .

٤٢ – هذا الاعتبار ينفعنا كثيراً كي نعرف اخطاءنا ونتحاشاها . وكي نميز ، حتى ، بين اليقظة والمنام .

في هذا الاعتبار نفع كبير لي . فهو يساعدني ، لا على ان اتبين جميع ما يعترض طبيعتي من اخطاء ، فحسب ، بل يساعدني ايضاً على ان اتجنب هذه الاخطاء ، واصححها بشكل ايسر .

فأنا اعلم ان جميع حواسي ترشدني عادة ، لا الى الخطأ ، بل الى الصواب في الاشياء العائدة لمنفعة الجسم او ضرره . وانا قادر، اكثر الاحيان ، على ان استخدم القسم الاكبر من هــذه الاحاسيس ، لاتفحص شيئاً واحداً . وانا قــادر ، فوق ذلك ، على ان استعين بذاكرتي،كي اقرب، واربط المعلومات الحاضرة بالمعلومات الماضية . وانا قادر على ان استعين بادراكي الذي سبق له ان كشف عن اسباب اخطائي . لهذا كله ينبغي لي الا اخشى ، بعد الآن ، وقوع خطأ في الاشيــاء التي تتمثل لي ، غالباً ، عن طريق الحواس . لأستبعدن جميع الشكوك التي ساورتني في هذه الايام الاخيرة . لأعتبرنها شكوكاً مبالغــاً فيها ، وغير مستساغة ، خصوصاً ما ساورني من شك في النوم ، الذي لم استطع ان اميز بينه وبين اليقظة . اما الآن فانني اجد بينهما فرقاً ، ملحوظاً ، يقوم على ان ذاكرتنا لا تستطيع البتة ان تلحم وتربط احلامنا ، بعضها ببعض ، او بمــا يجري في مجريات حياتي ، على نحو ما اعتادت ربطه فيما بين الاشياء ، التي تحدث لنا في اليقظة . الواقع انه ، اذا تراءى لي انسان بغتة ، وانا يقظ ، ثم اختفى بغتة ، دون ان اعرف من اين اتى ، ولا الى اين ذهب ، لا اكون مخطئاً اذا اعتبرته ، لا صورة انسان حقيقي ، بل شبحاً او طيفاً قائماً في دماغي ، يحاكي الاشباح التي تتراءى لي في منامي . اما اذا رأيت اشياء ، تبينت بتمييز من اين اتت ، واين هي ، ومتى ظهرت ، واستطعت ان اجمع بلا عناء بين ما لدى من احساس بها وبمجريات حياتي ، فأكون

على ثقة تامة من اني اراها ، يقظاً لا نائماً . وهل يجوز لي ان اشك في حقيقة تلك الاشياء، وقد جندت لفحصها كل حواسي، وذاكرتي ، وادراكي ، اذا لم يتناف ما ينقله الي احدها مع مـا ينقله الي سائرها. ان الله لا يضل. وبالتالي لست مخطئاً في ذلك.

٤٣ – واخيراً يجب ان نقر بضعفنا ونعترف بعجزنا .

ضرورات الاعمــال تقضي علينا ان نبت في الامور قبل ان يتيسر لنا الوقت الكافي لامتحانها بما ينبغي من عناية . لذا لا بدّ من الاقرار بان حياة الانسان عرضة ، احيــاناً ، لارتكاب الضلالات في الاشياء الخاصة . ثم لا بد من الاعتراف بان طبيعتنا ضعيفة عاجزة .

تعليقات [1]

١ ـ هذا الاعتقاد تكذيب صارخ ، للذين هوّنوا النـاحية الماورائية ، او اللاهوتية ، في فلسفة ديكارت . اذ هناك من ظنّ ان ديكارت فيلسوف ، بالمصادفة ، لأنه اهتم اكثر بالقضـايا العلمية ، مما دفعه الى تزويد التراث البشري اكتشافات رياضية، لها مكانتها في تاريخ الهندسة والجبر . ان النـاحية العلمية ، عند ديكارت ، لا تخفف اطلاقاً من خطورة عبقريته الميتافيزيقية ، التي يجب وضعها في اساس اكتشافاته العلمية . من هنـا اعتباره الله اوثق كفالة للمادة .

٢ ـ لقد ذهب ديكارت ، بهذا القول ، الى آخر حـدود العقلانية ، دون ان ينكر الدور الذي يلعبه الايمان . لكأنه ساوى بين العقل والايمان ، ما دام الانسان قادراً على ان يدرك

---

١ ـ لقد اعتمدنا ، هنـا ، بعض التعليقات التي اعطاهـا **Emile Thouverez** سنة ١٨٩٨ .

الله بالنور الفطري ، ايضاً ، كما يدركه بطريق النعمة .

٣ – الله هو مصدر العقل والايمان . لم يعط العقل ليكفر بالله ، كما يظن الملحدون ، وانما في سبيل تقديم الادلة العقلانية الوافية الى ان الله موجود . وهذا ما اراد رنيه ديكارت ان يبينه في التأملات الستة .

٤ – كلمة دور مأخوذة هنا بمعنى الحلقة المفرغة .

٥ – الوجود المادي ، او العالم الخارجي ، لا يثبت ان الله موجود . انه سريع العطب . وهو بحاجة الى من يكفله . هذه الكفالة تجيئه من الله الذي نستطيع ان نبرهن عنه بأدلة مستمدة من الذهن الصافي .

٦ – « الترتيب الواضح » للافكار من اهم الحقائق التي شدد عليها ديكارت . وقد لا يكون للفلسفة ، من دور تلعبه ، الا ان تعيد النظر في المفاهيم الراهنة ، لترتيبها ثانية بطريقة واضحة ، اي باسلوب منطقي .

٧ – يعني « الرسالة في المنهج » Discours de la Méthode

٨ – لا تقوم وظيفة الفلسفة على ان توجد الحقيقة ، قدر ما تقوم على ان تكشف الغطاء عنها بفضل « الترتيب الواضح » للافكار .

٩ – يعني المذكورة سابقاً ، اي « الرسالة في المنهج » التي كان قد نشرها باللغة الفرنسية . اللاتينية هي التي كانت اداة للتعبير الفلسفي ، يومذاك ، وقد الف ديكارت كتبه فيها ، عدا « الرسالة في المنهج » .

١٠ – كانت الفرنسية لغة عامة ، واللاتينية لغة العلم .

١١ – عرض ديكارت التأملات ، قبل نشرها ، على بعض المفكرين ، في عصره ، كي يمدوه بآرائهم . جلهم من الفلاسفة واللاهوتيين . وهكذا تكونت الاعتراضات ثم ردود ديكارت على الاعتراضات « Objections et Réponses » . جاءت الاعتراضات الاولى من كاتيروس « Catérus » وهو ملفان كاثوليكي من لوفان « Louvain » . والاعتراضات الثانية من مارسن « Mersenne » . والاعتراضات الثالثة من هوبز « Hobbes » الفيلسوف الانجليزي . والاعتراضات الرابعة من ارنولد « Arnold » والاعتراضات الخامسة من غاسندي « Gassendi » . والاعتراضات السادسة من مختلف اهل الفكر يومذاك .

١٢ – ليس هيناً ان نوضح الامور في اذهاننا . متى اتضحت بانت صحيحة . ومتى بانت صحيحة قوي ارتباطنا بها .

١٣ – لنلاحظ هنا الصيغة الشخصية التي يستعملها ديكارت .

لقد استخدم ضمير المتكلم .

١٤ ــ هذه العبارة « الآن » وقد تخاصت ، تشير الى الافعول النفسي ، او الوجداني، الذي به يعقل ديكارت ، لا الى تاريخ صدور التأملات .

١٥ ــ البساطة مقياس للحقيقة . تلك هي الفكرة ، التي يشدد عليها ديكارت ، كثيراً ، والتي ساعدته على تصنيف العلوم ، حسب درجة البساطة في كل منها .

١٦ ــ اسباب الشك ، كلها ، ذات قيمة عملية لا نظرية . الشك ليس دليلاً الى ان الحقيقة غير موجودة . ولكنه دليل الى ان الطبيعة البشرية ضعيفة ، معرضة للغلط ، يجب عليها ان تعيد النظر في الاساليب ، التي تتبناها وهي تبحث عن الحقيقة.

١٧ ــ ديكارت يعي تماماً الضعف الذي هو فيه الانسان . لهذا يحاول ان يقوم بكل ما يضمن له عدم السقوط في الخطأ .

١٨ ــ هنا قمة الشك ... الاعتقاد بوجود ماكر يخادع . هذا الاعتقاد وسيلة موقتة يتحرر منها ديكارت فيما بعد . ولكنها تساعده ، عبر التأمل ، على الذهاب الى اقصى حدود الافتراض ، حتى يتمكن اخيراً من ايجاد قاعدة ثابتة للحقيقة .

١٩ ــ الشك المنهجي ، الذي اراده ديكارت ، ليس بالامر الهين . انه يتطلب وعياً شديداً ، وانضباطاً قوياً ، من اجل البقاء في حالة استنفار مستمرة . ولما كنا ضعفاء ، تسيطر علينا مستلزمات الحياة اليومية ، المعروفة بالتسطيح ، فنحن كثيراً ما ننجرف دون انتباه منا . الشك المنهجي هو العمل الاكبر الذي يقوم به الفيلسوف، والذي ما اعطي لجميع الناس، على حد سواء .

٢٠ ــ كلمة « البارحة » تشير ، هنا ، الى تقسيم التأملات الى ستة ايام ، كما قسم « الرسالة في المنهج » الى ستة ابواب .

٢١ ــ يصور لنا ديكارت هنا الحالة التي وصل اليها عقله . من جهة ، قطيعة كاملة مع كل ما اعطاه الماضي ، ومن جهة اخرى ، حاجة ملحة لايجاد نقطة ارتكاز تكون منطلقاً له .

٢٢ ــ الهنيهة الاولى ، في الرحلة الديكارتية، هو انه لا يوجد شيء ثابت .

٢٣ ــ لقد خرج ديكارت من شكه . لماذا ؟ لأن موضوع شكه يختلف عن الذات الشاكة .

٢٤ ــ الوسيط ، في العالم ، بين الانسان والاشياء الجامدة ، هو الحيوان . من هنا نظرية ديكارت في الحيوانات ــ الآلة

« Les Bêtes - Machines » . ولكن ، اذا عدنا الى الانسان ذاته ، رأينـا ان الوسيط بين « فكـّر » و « أحسّ » هو فعل « تخيّل » .لذا كان الواجب ان نمعن النظر في ملكة التخيل ، كي لا تقوم بوظيفة ضابط الارتباط قياماً منحرفاً .

٢٥ – يشير هنا ديكارت الى وحدة الوجدان رغم كثرة الحالات الوجدانية التي تصدر عنه .

٢٦ – ان جوهرنا ، الذي يدور على الفكر الصافي ، يختلف كل الاختلاف عن الصور الحسية ، المحيطة بنا .

٢٧ – بهذا المثل ، الذي اعطاه ديكارت ، نصل الى التمييز بين الصفات الاصلية (او الاولية) والصفات الفرعيـــة (او الثانوية) .

٢٨ – نظرية ديكارت ، هنا ، هي امتداد لنظرية ارسطو . للاجسام نوعان من الصفات... الصفات الاصلية (او الرياضية) كالحجم ، والقوة ، والحركة . الصفات الفرعية (او الفيزيقية) كالضوء ، والصوت .

٢٩ – هذه اللمعة لا علاقة لها بالجسم اصلاً . ارتباطها بـــه طارىء ، والتأمل العقلاني الصحيح ينقحهـــا من الابهـام ، والغموض .

٣٠ – الاحاسيس رموز لنا عن الاشياء الخارجية .

٣١ – ما هو الفارق بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلانية ؟ الاولى غامضة ، مبهمة ، وعرضة للهبوط الى المستوى الحيواني . الثانية واضحة ، متميزة ، بديهية ، خليقة وحدها بالاذهان القادرة على ان تجرّد .

٣٢ – يستنتج ديكارت ، من كل هذا الجدل ، ان الخطأ الذي يمكن ان نرتكبه ، كلما زاد ، يزيد معه الدليل الى اننـــا موجودون .

٣٣ – هي محاولة لا واقع . اذ من غير الممكن ان يستطيع المرء التخلص من الحواس . ولذا عاد ديكارت فقال : « مـا دام ذلك صعب الحدوث ، سأعتبرها باطلة زائفة » . الحق ان الشك الديكارتي لا يُفهم الا على اساس الافتراض .

٣٤ – هنا يظهر ديكارت شكه حتى في الحقائق العقلانية الصرف التي هي حقائق رياضية . ان الشك فيها ممكن ، تماماً ، كما هو ممكن في الامور الحسية .

٣٥ – لقد شك ديـــكارت في الله ، ايضاً ، كما شك في باقي

المسائل . وها هو الآن يصل الى البحث في الوجود الإلهي . الواقع ان التأملات الستة كلها تدور على ايجاد ما يبرهن ان الله موجود .

٣٦ ـ النفس البشرية ، في نظر ديكارت ، لا تشتمل الا على افكار . ملكة الحاسة ليست من خصائصها .

٣٧ ـ هذا هو الفارق بين احس وادرك حسياً . الاحساس حالة وجدانية في الباطن. الادراك الحسي تأكيد لوجود شيء في الخارج .

٣٨ ـ الانفعال يقوم على شيئين : هناك الموضوع الخارجي الذي تنزع اليه النفس . وهناك النزوع في حد ذاته . الخطأ يقع على الموضوع الخارجي . امـا النزوع ، من حيث انه نزوع ، فهو هو .

٣٩ ـ هذا التصنيف ، الذي اعطاه ديكارت ، اثار الكثير من الجدل . وهو ثلاثي التقسيم . هنـاك الافكار الفطرية . والافكار الخارجية . والافكار المختلقة . وقد يعود هذا التقسيم الى بابين فقط . هناك الافكار العقلانية او الفطرية . والافكار الاختيارية ، اما خارجية واما مختلقة .

٤٠ ـ لما كان الذهن لا يستطيع ان يخرج من ذاته ليلتقط ، في العالم البراني ، الموضوع او الفكرة او الصورة ، فقد حاول ديكارت ان يبحث عن مقيـاس باطني ، او محك ، ليعرف به درجة اليقين في الافكار .

٤١ ـ هذا نداء الى النور الفطري في ما يتعلق بمبـادىء العقل .

٤٢ ـ ديكارت يعطي كلمة « objectif » معنى الذاتي . ولكلمـة « subjectif » يعطي معنى الموضوعي . مثلاً اذا فكرت ، الآن ، بمدينة باريس ، فهذه المدينة موجودة موضوعياً « objectivement » فيّ . الذاتي « subjectif » هـو ، في عرف ديكارت ، مـا وجد في حد ذاته بمعزل عن المعرفة التي يمكن ان نحصل عليها . جاء كانت « Kant » الفيلسوف الالماني فقلب الوضع تمامـاً . اصبحت كلمة « objectif » للوجود الكائن في حد ذاته ، وكلمـة « subject » للوجود الذي هو فيّ .

٤٣ ـ نستطيع ان نصنف الافكار كما يـلي .. اولاً ، لدي فكرة عن الجوهر الكائن خارج نفسي . ثانياً ، لدي افكار عن طرق الوجود ، الذي تكون به الاشياء والامور .

٤٤ ـ للاشياء المادية جواهر ، ايضاً ، كما للنفس جواهر .

مثلا ... الديمومة . النفس تدوم ، والحجر يدوم . هذه الجواهر المشتركة اقتبسها من فكرتي عن ذاتي .

٤٥ ـ فكرة الله لم تصدر عني . الله هو الكائن الذي يحوز كل الكمالات التي تنقصني .

٤٦ ـ فكرة اللامتناهي ليست السلب لفكرة المتناهي . وهي صحيحة ، اي لها موضوع في الخارج ، ما دامت فكرة واضحة ، متميزة ، اكثر من باقي الافكار الاخرى .

٤٧ ـ هذه الفكرة هي اكثر الافكار صحة في وجداني .

٤٨ ـ ننتقل هنا الى البرهان الكوسمولوجي ، اي الى برهان يختلف عن السابق . البرهان الانطولوجي انطلق من العقلاني . وانتقل من الفكرة الى الفعل . ان فكرة كائن كامل تثبت وجود هذا الكائن . بالعكس هنا. البرهان الكوسمولوجي ينتقل من الوجود الى الفكرة . نحن موجودون . هذا الواقع يثير فينا فكرة كائن اسمى ، هو علة وجودنا . المسلك الاول استنتاجي ، يذهب من المبدأ الى النتيجة ، اي من الله الى الانسان . المسلك الثاني استقرائي يذهب من الانسان الى الله .

٤٩ ـ لو كنت انا خالق نفسي لحزت كل ما اريد . وهذا تحديد لله عن طريق الفعل المطلق .

٥٠ ـ هذه نظرية الخلق المستمر .

٥١ ـ يعيد ديكارت الفكرة السابقة .

٥٢ ـ هنا يصبح البرهان عن وجود الله ايديولوجياً ، اي وسيطاً بين الكوسمولوجي والانطولوجي . البرهان الانطولوجي هكذا : ان فكرة الله ، كفكرة فقط ، تثبت وجود الله . البرهان الايديولوجي هكذا : فيّ فكرة عن الله . هذه الفكرة لا يمكن ان تصدر عني . اذن هي تثبت وجود الله . البرهان الكوسمولوجي هكذا : انا موجود . واقع وجودي يثبت ان الله موجود .

٥٣ ـ اذن الله موجود . انا على يقين من انه موجود ما دمت احمل فيّ فكرة عنه . هذه الفكرة تتجاوز طبيعتي وذهني . وهي لا تأتي من الخارج . ولا تُفرض علي كما يُفرض الاحساس . اذن لقد ولدت معي .

٥٤ ـ لنلاحظ هنا النبرة الدينية او الصوفية التي يعبر بها عن الكمال الإلهي .

٥٥ ـ هذه المعاينة العقلانية هي الغبطة السماوية التي

يتمكن منها الانسان وهو في الحياة الدنيا .

٥٦ ـ ان فكرة الله هي الاساس في عمارة ديكارت الفلسفية .

٥٧ ـ المهم هو الآتي : من الناحية النظرية ، يتمتع الانسان بعقل يشبه عقل الله . ما يقوله العقل البشري هو حق في حد ذاته . من الناحيه العملية ، ما يقوله هـذا الانسان ، او ذاك ، او ذلك ، لا يكون بالضرورة حقاً . الخطأ لا يأتي من العقل ، الذي اعطاه الله للانسان ، وانما من تطبيق العقـل على الامور الخاصة .

٥٨ ـ من الناحية النفسانية والاخلاقية ان الانسان هو المسؤول عن احكامه المتسرعة .

٥٩ ـ عثر ديكارت في الوجدان على افكار ثـلاث : فكرة انا افكر اذن انا موجود ، وفكرة انا موجود اذن الله كائن ، وفكرة التمييز بين الصواب والخطأ . هذه الفكرة الاخيرة ، هي التي ستعينه على الخروج من نفسه ، والتثبت من ان الاشياء البرانية صحيحة ، لا وهم فيها ولا غش . وعليه فان سيره ، في بناء عمـارته الفلسفية ، يخطط كما يلي : اولاً معرفة الذات العارفة ، ثانياً معرفة الله التي تساعدنا على تفسير وجودنا ، ثالثاً الانتقال الى معرفة الاشياء الخـارجية ، بفضل المعرفة ، التي تدور حول الله عزّ وجلّ . وقد انتهى ديكارت في التـأملات الاربعة ، السابقة ، الى التيقن من المعرفتين الاوليين : معرفـة الذات العارفة ، ومعرفة الله الموجود . عليه ، الآن ، ان ينطلق من معرفته لله نحو معرفة العالم في الخارج ، كما يفرض ذلك سيره الفكري ، منذ ان اعلنه . ولكن لدينـا افكار عديدة ، عن هذا العالم . ينبغي لنا ان ندرسها ، ان نغربلها ، ان نتساءل عن قيمتها ، عن درجة ثقتنا الموضوعية بها ، عن مدى امانتهـا في انعكاسها الاشياء . كل ذلك هو مدار التأمل الخامس .

٦٠ ـ نلاحظ ، هنا ، قلق ديكارت حول التـأكد من المقياس ، او المحـك ، الذي يجعله يعرف بيقين ان الاشياء ، في الخارج ، هي موجودة حقاً . عنده ان هذا المقياس الاكيد ، الثابت ، النهـائي ، هو الوضوح والتمييز والبداهة . كل شيء واضح ، متميز ، بديهي ، هو كائن جبراً .

٦١ ـ ان الافكار ، التي تمثل لنا ان الاشياء الخارجية ، ثلاث فئات : الامتداد ، والعدد ، والدوام . يقابلهـا المكان ، والعدد ، والزمـان . اي الهندسة ، الحساب ، الميكانيكا . تلك هي العلوم الرياضية المجردة ، التي تدرس وتصيغ العلاقات ، فيما بين الاشياء ، دون ان تؤكد وجودها برانياً . هي تدرس قوانين المثلث المستطيل ، مثلاً ، دون ان تتطرق الى وجودهـا في الخارج . فقد يكون وقد لا يكون . هنا تبرز ، بقوة ، مشكلة

مصدر هذه الافكار الرياضية ، وقيمتها الصحيحة. مصدرها..! هي تأتي من الاختيار ، ام من العقل ? قيمتها ... اذا اتت من العقل ، ما هي درجة واقعيتها ?

٦٢ ـ يجيب ديكارت عن السؤال الاول ، المتعلق بمصدر الافكار الرياضية ، كما يلي : الرياضيات تأتي من العقل . اذن هي فطرية . وبذلك يعيدنا الى نظرية « التذكر » عند افلاطون ، (راجع حواريه Phèdre Ménon) ويهيء السبيل الى نظرية مالبرانش (راجع كتابه Recherche de la Vérité).

٦٣ ـ يجيب ديكارت عن السؤال الثاني ، المتعلق بقيمة الافكار الرياضية ، كما يلي : اكثر الاشياء واقعية هي الافكار العقلانية ، اي الافكار التي تصدر عن وضوح تام ، وتمييز تام ، وبداهة تامة . اذا كانت الافكار لا توجد على غرار الاشياء المادية ، فهذا لا يعني انها صورة فقط عن البرانيات . هي سابقة للاشياء التي تستمد وجودها من وجود الافكار . (راجع كتابه Les Principes de la Philosophie الفصل الاول ، الفقرات ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١) .

٦٤ ـ المبدأ الذي يضعه ديكارت ، هنا ، يلخص بما يلي : استطيع ان امتشق من ذهني فكرة عن شيء . اذا كانت هذه الفكرة واضحة ، متميزة ، بديهية ، انبغى للشيء ان يكون موجوداً . ولما كنت اعثر ، في ذهني ، على فكرة الله التي هي فكرة واضحة ، متميزة ، بديهية ، فالله موجود حتماً . وقد تحسب ديكارت للاعتراض الذي سيوجه اليه . الاعتراض هو هذا: ايحق لي القول اني املك الف ليرة لأني افكر بالألف ليرة؟ لقد خصص ديكارت كل التأمل الخامس لدحض الاعتراض المذكور . ولكي نفهم خطورة هذا الموقف ، يجب علينا ان نستعرض تاريخ الفلسفة كله ، من هذا القبيل بالذات . البرهان ، الذي يستخدمه ديكارت ، يسمى البرهان الكينوني « Preuve Ontologique » لأنه يستخرج وجود الله من جوهر الله ، اي من الصفات التي نعرّف الله بها . هذا البرهان يعود الى القديس Anselme ، في القرن الثاني عشر ، وقد تبناه الديكارتيون ، جميعهم ، امثال Bossuet ، Fénélon ، Malebranche ، Leibnitz . حاربه كانت Kant في كتابه نقد العقل الصافي Critique de la Raison Pure .

٦٥ ـ الاعتراض الموجه لديكارت هو هذا : من الطبيعي ان يكون الله موجوداً ، بعد التسليم قبلياً انه حائز كل الكمالات . ولكن ذلك لا يستلزم وجوده واقعاً . يجيب ديكارت انه لا فرق بين وجود الله وكمال الله . وجوده هو كمال ، وكماله هو وجود . ولكي يوحّد ، بين هذين الطريقين ، يقول : اولاً ان الله كائن كامل ثانياً ان الوجود كمال . ثالثاً اذن الله موجود ثم يضيف هذا ليس بالقياس Syllogisme . انه

حدس Intuition . يعني اننا امـام وحدة لا تتجزأ ولا يمكن تجزئتها .

٦٦ ـ عكس ما ظنه الكثيرون ، ديكارت لا يريد القول بان الله يأتي من الفكرة التي لدى ذهني عنه. الذهن لا يـلد الله . لكن الذهن ، وقد عثر على فكره ، يدرك قمة الارتيـاح . اذ بهذه الفكرة يتمكن الذهن من ان يفسر ويبرر وجود كل شيء آخر . في ضوء الوجود الالهي تصبح الوجودات الباقية معقولة هنـا .

٦٧ ـ وعليه فالله ، الذي حدده البرهان الكينوني هكذا ، هو مصدر الحقيقة والوجود معاً . انه يندمج بالحقائق الابدية ، ويجعلها اكثر من تجريد صاف. انه الذي يجعلها شيئاً واقعياً .

٦٨ ـ كل علم يرتكز على مجرد الواقع الاختياري لا يعطي الا نتائج تقريبية موهومة . انه علم لا كفـالة له . لذلك لا يستطيع ان يطمئن الانسان من جهة الحقيقة .

٦٩ ـ الله قاعدة اليقين . وهكذا تضمحل كل الاسباب ، التي دعت فيما سبق الى الشك . بالله يزول مطلق خداع . يزول الشيطان الماكر . وهذا يعني اننا لسنا عرضة للخطأ ، والضلال، ما دمنا نقتاس بالواضح تماماً، والمتميز تماماً، والبديهي كل البداهة.

٧٠ ـ هل للعالم الخـارجي وجود يختلف عن ذهني الذي يفكر ؟ جواب ديكارت ايجابي. ولذا ميز بين التذهن والتخيل. هكذا لا يكفي الاستناد الى الذهن ، كي ندرك حقيقـة البرانيات ، وانما يجب الاعتماد على ملكة التخيل ، لان العالم الخارجي يبين لي بشكل صور حسية .

٧١ ـ ان ملكة التذهن هي ذاتها ، التي نجدهـا في « انا افكر اذن انا موجود » ، والتي تلتصق التصاقاً وثيقاً بطبيعة جوهرنا العاقل . فعندما اجمع ارقاماً ، انجز عملاً تذهنياً . اولد افكاراً صافية . ولكن عندما اجمع اشياء مادية ، انجز عملين في آن واحد . الاول هو عمل تذهني صرف ، ينبثق من العقـل المجرّد ، الذي هو قوام الوجدان الباطني . الثاني هو عمل تخيلي صرف ، ينبثق من الحس الموضوعي ، الذي اتسلل بـه الى العالم الخارجي .

٧٢ ـ لنعد هنا الى الاشياء ، حيث تركها التأمل الاول ، كي نتساءل عن امور ثلاثة . اولاً عما كانت تعلمنا اياه الحواس، قبل التأمل الاول ، الذي وضعها موضع شك . ثانياً عن الاسباب التي دعت هذا التأمل الى اثارة الشك حولها . ثالثاً عما ينبغي ان يكون ، الآن ، وقد عثرنا على مقياس اليقين ، في هذه الرحـلة الفلسفية .

٧٣ ـ بكـلام آخر ان الحواس تعلمني اني لست فكراً

صافياً ، فحسب ، وانما كائناً مرتبطاً بجسم . واعضاء هـذا الجسم هو جسمي الخاص . اذ بـه اشعر ببعض عواطف اللذة والألم . قد احيط بعدد عديد من الاجسام ، التي تنكشف لي بكيفياتها الحسية ، والتي تشعرني بارتياح او انزعاج .

٧٤ ـ ان الفكرة التي يعبر عنها ديكارت ، هنـا ، يمكن اتخاذها حجة ضد المثالية المطلقة ، المفرقة ، كمثـالية بركلي (Berkeley) . هذا الفيلسوف يدعي ان العالم الخارجي غير كائن في حد ذاته . هو كائن بكوني انا . اذ الاشياء البرانية ، التي نحسبها مواجيد مادية ، هي بالواقع احساسات لنا . فساعتي ، مثلاً ، هي مجموع احساساتي اللمسية والنظرية ، في وقت معين. وقـد رد ديكاردت ، على ذلك ، بقوله : انا مرغم على النظر واللمس . ان استشرافي العالم الخارجي لا يستند الى ارادتي فقط. هو مفروض عليّ تماماً .

٧٥ ـ الاجسام ، عند ديكارت ، آلات . جسمي ، من بين تلك الآلات ، هو الألصق بنفسي . وقد توسعت جميع الفلسفات ، بعد ديكارت ، بهذه الناحية الخطيرة ... اي بالدور الخاص ، الذي يلعبه الجسم ، ومعرفتنا للجسم بذاتنا ، كضابط ارتباط بين العالم الباطني وادراكنا للعالم الظاهري. وقد انقسم الفلاسفة الى فئتين ، بهذا الصدد ، في تاريخ الفلسفة الحديثة : الى فطريين يقولون بان الافكار تأتينا من الداخل ، والى تجريبيين يقولون بان الافكار تأتينا من الخارج .

٧٦ ـ هذه الملكة الغامضة ، التي يتحدث عنها ديكارت ، ههنا ، هي المنطقة اللاواعية ، كما ستظهر خطورتهـا الفلسفة الحديثة ، والمعاصرة ، فيما بعد .

٧٧ ـ يتبين لنا كيف كان ديكارت حذراً ، متروياً ، في سيره الشكي . لذا سمي شكه بالمنهجي على خلاف الشبطيقي (Sceptique) الذي يضع موضع الشك جميع الامور ، دفعةً واحدةً .

٧٨ ـ النقطة الاولى . كل مـا يدركه ، او يعقله ، الذهن بتمييز ، هو موجود في حـد ذاته. فنفسي موجودة بمعزل عن جسمي ، على الرغم من ان الاختبار يقول العكس ، لأني قـادر بالذهن على ان اعقلها مستقلة عن بدني .

٧٩ ـ النقطة الثـانية . لديّ بعض الملكات ، عدا عن الفكر الصافي (كالمخيلة والحس) لا تستطيع ان تكون موجودة بمعزل عن هذا الفكر . هي مرتبطة به ، ونتيجـة له . هي لا تكون بدون الفكر ، وان كان الفكر قادراً على ان يكون بدونها، على غرار المركب الذي يفترض البسيط ، وليس العكس.

٨٠ ـ النقطة الثالثة لديّ ايضاً ملكات اخرى، لا نستطيع القول انها تأتي من الفكر ، اذ هي مغايرة له كل المغايرة . مثلاً . ملكة التحرك . هذه الملكة انفعالية .

٨١ ـ اول مـــا تعلمني الطبيعة هو ان لي نفساً وجسماً ملتصقين بعضها ببعض التصاقاً وثيقـــاً . تلك هي طبيعتنا الخاصة ، التي لا استطيع ان اشك فيها ، اطلاقاً .

٨٢ ـ ثاني ما تعلمنيه الطبيعة ، بصدد اتحاد النفس بالجسم ، هو انني لا اعرف جسمي الا بشكل حالات من اللذة ، والالم ، ولا بشكل افكار صافية مجردة . انا لست ، بالنسبة لجسمي ، كالمتفرج من بعيد ، كما هو حال النوتي .

٨٣ ـ ثالث ما تعلمنيه الطبيعة، بصدد اتحاد النفس بالجسم، هو ان الاجسام التي تحيط بي، قادرة على ان تحدث، فيحواسي، مشاعر من الارتياح او الاستياء ، تجعلني اتصـــل واتحد بكل الاجسام البرانية . وهكذا تتضح لي حقائق ثلاث بفضل هـذا الاتحاد بين النفس والجسم.الحقيقة الاولى: ثمة جسم هو جسمي. الحقيقة الثانية : هذا الجسم ليس غريباً عني ، كما تكون السفينة غريبة عن الربان الحقيقة الثالثة : اتحد ، بواسطة هذا الجسم، بكل الاشياء الخارجية ، التي انفعل بها .

٨٤ ـ اوضح فارق بين الجسم والنفس كون النفس لا تقبل التجزئة لقد شدد كثيراًديكارت على هذهالنقطة،حتىاعتبر ذلك المقطع نقطة انطلاق لنظريـــة المونادو (Monades) عند ليبنتز ، التي تدور حول وحدة الانا .

محتويات الكتاب

صفحة

١٩٦١/١/٣٦